Michel Foucault

HISTORIA DE LA SEXUALIDAD I

La voluntad de saber

SIGLO XXI ESPAÑA



traducción de
ULISES GUIÑAZU

HISTORIA DE LA SEXUALIDAD. 1

LA VOLUNTAD DE SABER

por

MICHEL FOUCAULT

siglo
veintiuno
editores

siglo xxi editores, s.a. de c.v.
CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN, 04310, MEXICO, D.F.

siglo xxi editores argentina, s.a.
TUCUMÁN 1621, 7 N, C1050AAG, BUENOS AIRES, ARGENTINA

edición al cuidado de juan almela
portada de carlos palleiro

primera edición en español, 1977
decimooctava edición en español, nuevo formato, 1991
trigésima edición en español, 2005

isbn 968-23-0118-1 (obra completa)
isbn 968-23-1735-5 (volumen 1)

primera edición en francés, 1976
éditions gallimard, parís
título original: *histoire de la sexualité 1: la volonté de savoir*

ÍNDICE

I. NOSOTROS, LOS VICTORIANOS

Mucho tiempo habríamos soportado, y padeceríamos aún hoy, un régimen victoriano. La gazmoñería imperial figuraría en el blasón de nuestra sexualidad retenida, muda, hipócrita.

Todavía a comienzos del siglo XVII era moneda corriente, se dice, cierta franqueza. Las prácticas no buscaban el secreto; las palabras se decían sin excesiva reticencia, y las cosas sin demasiado disfraz; se tenía una tolerante familiaridad con lo ilícito. Los códigos de lo grosero, de lo obsceno y de lo indecente, si se los compara con los del siglo XIX, eran muy laxos. Gestos directos, discursos sin vergüenza, trasgresiones visibles, anatomías exhibidas y fácilmente entremezcladas, niños desvergonzados vagabundeando sin molestia ni escándalo entre las risas de los adultos: los cuerpos se pavoneaban.

A ese día luminoso habría seguido un rápido crepúsculo hasta llegar a las noches monótonas de la burguesía victoriana. Entonces la sexualidad es cuidadosamente encerrada. Se muda. La familia conyugal la confisca. Y la absorbe por entero en la seriedad de la función reproductora. En torno al sexo, silencio. Dicta la ley la pareja legítima y procreadora. Se impone como modelo, hace valer la norma, detenta la verdad, retiene el derecho de hablar —reservándose el principio del secreto. Tanto en el espacio social como en el corazón de cada hogar existe un único lugar de sexualidad reconocida, utilitaria y fecunda: la alcoba de los padres. El resto no tiene más que esfumarse; la

conveniencia de las actitudes esquiva los cuerpos, la decencia de las palabras blanquea los discursos. Y el estéril, si insiste y se muestra demasiado, vira a lo anormal: recibirá la condición de tal y deberá pagar las correspondientes sanciones.

Lo que no apunta a la generación o está trasfigurado por ella ya no tiene sitio ni ley. Tampoco verbo. Se encuentra a la vez expulsado, negado y reducido al silencio. No sólo no existe sino que no debe existir y se hará desaparecer a la menor manifestación —actos o palabras. Por ejemplo, es sabido que los niños carecen de sexo: razón para prohibírselo, razón para impedirles que hablen de él, razón para cerrar los ojos y taparse los oídos en todos los casos en que lo manifiestan, razón para imponer un celoso silencio general. Tal sería lo propio de la represión y lo que la distingue de las prohibiciones que mantiene la simple ley penal: funciona como una condena de desaparición, pero también como orden de silencio, afirmación de inexistencia, y, por consiguiente, comprobación de que de todo eso nada hay que decir, ni ver, ni saber. Así marcharía, con su lógica baldada, la hipocresía de nuestras sociedades burguesas. Forzada, no obstante, a algunas concesiones. Si verdaderamente hay que hacer lugar a las sexualidades ilegítimas, que se vayan con su escándalo a otra parte: allí donde se puede reinscribirlas, si no en los circuitos de la producción, al menos en los de la ganancia. El burdel y el manicomio serán esos lugares de tolerancia: la prostituta, el cliente y el rufián, el psiquiatra y su histérico —esos "otros victorianos", diría Stephen Marcus— parecen haber hecho pasar subrepticiamente el placer que no se menciona al orden de las cosas que se

contabilizan; las palabras y los gestos, autorizados entonces en sordina, se intercambian al precio fuerte. Únicamente allí el sexo salvaje tendría derecho a formas de lo real, pero fuertemente insularizadas, y a tipos de discursos clandestinos, circunscritos, cifrados. En todos los demás lugares el puritanismo moderno habría impuesto su triple decreto de prohibición, inexistencia y mutismo.

¿Estaríamos ya liberados de esos dos largos siglos donde la historia de la sexualidad debería leerse en primer término como la crónica de una represión creciente? Tan poco, se nos dice aún. Quizá por Freud. Pero con qué circunspección, qué prudencia médica, qué garantía científica de inocuidad, y cuántas precauciones para mantenerlo todo, sin temor de "desbordamiento", en el espacio más seguro y discreto, entre diván y discurso: aún otro cuchicheo en un lecho que produce ganancias. ¿Y podría ser de otro modo? Se nos explica que si a partir de la edad clásica la represión ha sido, por cierto, el modo fundamental de relación entre poder, saber y sexualidad, no es posible liberarse sino a un precio considerable: haría falta nada menos que una trasgresión de las leyes, una anulación de las prohibiciones, una irrupción de la palabra, una restitución del placer a lo real y toda una nueva economía en los mecanismos del poder; pues el menor fragmento de verdad está sujeto a condición política. Efectos tales no pueden pues ser esperados de una simple práctica médica ni de un discurso teórico, aunque fuese riguroso. Así, se denuncia el conformismo de Freud, las funciones de normalización del psicoanálisis, tanta timidez bajo los arrebatos de Reich, y todos los efectos de integración asegurados por la "ciencia"

del sexo o las prácticas, apenas sospechosas, de la sexología.

Bien se sostiene este discurso sobre la moderna represión del sexo. Sin duda porque es fácil de sostener. Lo protege una seria caución histórica y política; al hacer que nazca la edad de la represión en el siglo XVII, después de centenas de años de aire libre y libre expresión, se lo lleva a coincidir con el desarrollo del capitalismo: formaría parte del orden burgués. La pequeña crónica del sexo y de sus vejaciones se traspone de inmediato en la historia ceremoniosa de los modos de producción; su futilidad se desvanece. Del hecho mismo parte un principio de explicación: si el sexo es reprimido con tanto rigor, se debe a que es incompatible con una dedicación al trabajo general e intensiva; en la época en que se explotaba sistemáticamente la fuerza de trabajo, ¿se podía tolerar que fuera a dispersarse en los placeres, salvo aquellos, reducidos a un mínimo, que le permitiesen reproducirse? El sexo y sus efectos quizá no sean fáciles de descifrar; su represión, en cambio, así restituida, es fácilmente analizable. Y la causa del sexo —de su libertad, pero también del conocimiento que de él se adquiere y del derecho que se tiene a hablar de él— con toda legitimidad se encuentra enlazada con el honor de una causa política: también el sexo se inscribe en el porvenir. Quizá un espíritu suspicaz se preguntaría si tantas precauciones para dar a la historia del sexo un padrinazgo tan considerable no llevan todavía la huella de los viejos pudores: como si fueran necesarias nada menos que esas correlaciones valorizantes para que ese discurso pueda ser pronunciado o recibido.

Pero tal vez hay otra razón que torna tan gratificante para nosotros el formular en términos de represión las relaciones del sexo y el poder: lo que podría llamarse el beneficio del locutor. Si el sexo está reprimido, es decir, destinado a la prohibición, a la inexistencia y al mutismo, el solo hecho de hablar de él, y de hablar de su represión, posee como un aire de trasgresión deliberada. Quien usa ese lenguaje hasta cierto punto se coloca fuera del poder; hace tambalearse la ley; anticipa, aunque sea poco, la libertad futura. De ahí esa solemnidad con la que hoy se habla del sexo. Cuando tenían que evocarlo, los primeros demógrafos y los psiquiatras del siglo XIX estimaban que debían hacerse perdonar el retener la atención de sus lectores en temas tan bajos y fútiles. Después de decenas de años, nosotros no hablamos del sexo sin posar un poco: consciencia de desafiar el orden establecido, tono de voz que muestra que uno se sabe subversivo, ardor en conjurar el presente y en llamar a un futuro cuya hora uno piensa que contribuye a apresurar. Algo de la revuelta, de la libertad prometida y de la próxima época de otra ley se filtran fácilmente en ese discurso sobre la opresión del sexo. En el mismo se encuentran reactivadas viejas funciones tradicionales de la profecía. Para mañana el buen sexo. Es porque se afirma esa represión por lo que aún se puede hacer coexistir, discretamente, lo que el miedo al ridículo o la amargura de la historia impiden relacionar a la mayoría de nosotros: la revolución y la felicidad; o la revolución y un cuerpo otro, más nuevo, más bello; o incluso la revolución y el placer. Hablar contra los poderes, decir la verdad y prometer el goce; ligar entre sí

la iluminación, la liberación y multiplicadas voluptuosidades; erigir un discurso donde se unen el ardor del saber, la voluntad de cambiar la ley y el esperado jardín de las delicias: he ahí indudablemente lo que sostiene en nosotros ese encarnizamiento en hablar del sexo en términos de represión; he ahí lo que quizá también explica el valor mercantil atribuido no sólo a todo lo que del sexo se dice, sino al simple hecho de prestar el oído a aquellos que quieren eliminar sus efectos. Después de todo, somos la única civilización en la que ciertos encargados reciben retribución para escuchar a cada cual hacer confidencias sobre su sexo: como si el deseo de hablar de él y el interés que se espera hubiesen desbordado ampliamente las posibilidades de la escucha, algunos han puesto sus oídos en alquiler.

Pero más que esa incidencia económica, me parece esencial la existencia en nuestra época de un discurso donde el sexo, la revelación de la verdad, el derrumbamiento de la ley del mundo, el anuncio de un nuevo día y la promesa de cierta felicidad están imbricados entre sí. Hoy es el sexo lo que sirve de soporte a esa antigua forma, tan familiar e importante en occidente, de la predicación. Una gran prédica sexual —que ha tenido sus teólogos sutiles y sus voces populares— ha recorrido nuestras sociedades desde hace algunas decenas de años; ha fustigado el antiguo orden, denunciado las hipocresías, cantado el derecho de lo inmediato y de lo real; ha hecho soñar con otra ciudad. Pensemos en los franciscanos. Y preguntémonos cómo ha podido suceder que el lirismo y la religiosidad que acompañaron mucho tiempo al proyecto revolucionario, en las sociedades indus-

triales y occidentales se hayan vuelto, en buena parte al menos, hacia el sexo.

La idea del sexo reprimido no es pues sólo una cuestión de teoría. La afirmación de una sexualidad que nunca habría sido sometida con tanto rigor como en la edad de la hipócrita burguesía, atareada y contable, va aparejada al énfasis de un discurso destinado a decir la verdad sobre el sexo, a modificar su economía en lo real, a subvertir la ley que lo rige, a cambiar su porvenir. El enunciado de la opresión y la forma de la predicación se remiten el uno a la otra; recíprocamente se refuerzan. Decir que el sexo no está reprimido o decir más bien que la relación del sexo con el poder no es de represión corre el riesgo de no ser sino una paradoja estéril. No consistiría únicamente en chocar con una tesis aceptada. Consistiría en ir contra toda la economía, todos los "intereses" discursivos que la subtienden.

En este punto desearía situar la serie de análisis históricos de los cuales este libro es, a la vez, la introducción y un primer acercamiento: localización de algunos puntos históricamente significativos y esbozos de ciertos problemas teóricos. Se trata, en suma, de interrogar el caso de una sociedad que desde hace más de un siglo se fustiga ruidosamente por su hipocresía, habla con prolijidad de su propio silencio, se encarniza en detallar lo que no dice, denuncia los poderes que ejerce y promete liberarse de las leyes que la han hecho funcionar. Desearía presentar el panorama no sólo de esos discursos, sino de la voluntad que los mueve y de la intención estratégica que los sostiene. La pregunta que querría formular no es: ¿por qué somos reprimidos?, sino: ¿por qué

decimos con tanta pasión, tanto rencor contra nuestro pasado más próximo, contra nuestro presente y contra nosotros mismos que somos reprimidos? ¿Por qué espiral hemos llegado a afirmar que el sexo es negado, a mostrar ostensiblemente que lo ocultamos, a decir que lo silenciamos —y todo esto formulándolo con palabras explícitas, intentando que se lo vea en su más desnuda realidad, afirmándolo en la positividad de su poder y de sus efectos? Con toda seguridad es legítimo preguntarse por qué, durante tanto tiempo, se ha asociado sexo y pecado (pero habría que ver cómo se realizó esa asociación y cuidarse de decir global y apresuradamente que el sexo estaba "condenado"), mas habría que preguntarse también la razón de que hoy nos culpabilicemos tanto por haberlo convertido antaño en un pecado. ¿Por cuáles caminos hemos llegado a estar "en falta" respecto de nuestro propio sexo? ¿Y a ser una civilización lo bastante singular como para decirse que ella misma, durante mucho tiempo y aún hoy, ha "pecado" contra el sexo por abuso de poder? ¿Cómo ha ocurrido ese desplazamiento que, pretendiendo liberarnos de la naturaleza pecadora del sexo, nos abruma con una gran culpa histórica que habría consistido precisamente en imaginar esa naturaleza culpable y en extraer de tal creencia efectos desastrosos?

Se me dirá que si hay tantas personas actualmente que señalan esa represión, ocurre así porque es históricamente evidente. Y que si hablan de ella con tanta abundancia y desde hace tanto tiempo, se debe a que la represión está profundamente anclada, que posee raíces y razones sólidas, que pesa sobre el sexo de manera tan rigurosa que

una única denuncia no podría liberarnos; el trabajo sólo puede ser largo. Tanto más largo sin duda cuanto que lo propio del poder —y especialmente de un poder como el que funciona en nuestra sociedad— es ser represivo y reprimir con particular atención las energías inútiles, la intensidad de los placeres y las conductas irregulares. Era pues de esperar que los efectos de liberación respecto de ese poder represivo se manifestasen con lentitud; la empresa de hablar libremente del sexo y de aceptarlo en su realidad es tan ajena al hilo de una historia ya milenaria, es además tan hostil a los mecanismos intrínsecos del poder, que no puede sino atascarse mucho tiempo antes de tener éxito en su tarea.

Ahora bien, frente a lo que yo llamaría esta "hipótesis represiva", pueden enarbolarse tres dudas considerables. Primera duda: ¿la represión del sexo es en verdad una evidencia histórica? Lo que a primera vista se manifiesta —y que por consiguiente autoriza a formular una hipótesis inicial— ¿es la acentuación o quizá la instauración, a partir del siglo XVII, de un régimen de represión sobre el sexo? Pregunta propiamente histórica. Segunda duda: la mecánica del poder, y en particular la que está en juego en una sociedad como la nuestra, ¿pertenece en lo esencial al orden de la represión? ¿La prohibición, la censura, la denegación son las formas según las cuales el poder se ejerce de un modo general, tal vez, en toda sociedad, y seguramente en la nuestra? Pregunta histórico-teórica. Por último, tercera duda: el discurso crítico que se dirige a la represión, ¿viene a cerrarle el paso a un mecanismo del poder que hasta entonces había funcionado sin discusión o bien for-

ma parte de la misma red histórica de lo que denuncia (y sin duda disfraza) llamándolo "represión"? ¿Hay una ruptura histórica entre la edad de la represión y el análisis crítico de la represión? Pregunta histórico-política. Al introducir estas tres dudas, no se trata sólo de erigir contrahipótesis, simétricas e inversas respecto de las primeras; no se trata de decir: la sexualidad, lejos de haber sido reprimida en las sociedades capitalistas y burguesas, ha gozado al contrario de un régimen de constante libertad; no se trata de decir: en sociedades como las nuestras, el poder es más tolerante que represivo y la crítica dirigida contra la represión bien puede darse aires de ruptura, con todo forma parte de un proceso mucho más antiguo que ella misma, y según el sentido en que se lea el proceso aparecerá como un nuevo episodio en la atenuación de las prohibiciones o como una forma más astuta o más discreta del poder.

Las dudas que quisiera oponer a la hipótesis represiva se proponen menos mostrar que ésta es falsa que colocarla en una economía general de los discursos sobre el sexo en el interior de las sociedades modernas a partir del siglo XVII. ¿Por qué se ha hablado de la sexualidad, qué se ha dicho? ¿Cuáles eran los efectos de poder inducidos por lo que de ella se decía? ¿Qué lazos existían entre esos discursos, esos efectos de poder y los placeres que se encontraban invadidos por ellos? ¿Qué saber se formaba a partir de allí? En suma, se trata de determinar, en su funcionamiento y razones de ser, el régimen de poder-saber-placer que sostiene en nosotros al discurso sobre la sexualidad humana. De ahí el hecho de que el punto esencial (al menos en primera instancia) no sea

saber si al sexo se le dice sí o no, si se formulan prohibiciones o autorizaciones, si se afirma su importancia o si se niegan sus efectos, si se castigan o no las palabras que lo designan; el punto esencial es tomar en consideración el hecho de que se habla de él, quiénes lo hacen, los lugares y puntos de vista desde donde se habla, las instituciones que a tal cosa incitan y que almacenan y difunden lo que se dice, en una palabra, el "hecho discursivo" global, la "puesta en discurso" del sexo. De ahí también el hecho de que el punto importante será saber en qué formas, a través de qué canales, deslizándose a lo largo de qué discursos llega el poder hasta las conductas más tenues y más individuales, qué caminos le permiten alcanzar las formas infrecuentes o apenas perceptibles del deseo, cómo infiltra y controla el placer cotidiano —todo ello con efectos que pueden ser de rechazo, de bloqueo, de descalificación, pero también de incitación, de intensificación, en suma: las "técnicas polimorfas del poder". De ahí, por último, que el punto importante no será determinar si esas producciones discursivas y esos efectos de poder conducen a formular la verdad del sexo, o, por el contrario, mentiras destinadas a ocultarla, sino aislar y aprehender la "voluntad de saber" que al mismo tiempo les sirve de soporte y de instrumento.

Entendámonos: no pretendo que el sexo no haya sido prohibido o tachado o enmascarado o ignorado desde la edad clásica; tampoco afirmo que lo haya sido desde ese momento menos que antes. No digo que la prohibición del sexo sea una engañifa, sino que lo es trocarla en el elemento fundamental y constituyente a partir del cual se

podría escribir la historia de lo que ha sido dicho a propósito del sexo en la época moderna. Todos esos elementos negativos —prohibiciones, rechazos, censuras, denegaciones— que la hipótesis represiva reagrupa en un gran mecanismo central destinado a decir no, sin duda sólo son piezas que tienen un papel local y táctico que desempeñar en una puesta en discurso, en una técnica de poder, en una voluntad de saber que están lejos de reducirse a dichos elementos.

En suma, desearía desprender el análisis de los privilegios que de ordinario se otorgan a la economía de escasez y a los principios de rarefacción, para buscar en cambio las instancias de producción discursiva (que ciertamente también manejan silencios), de producción de poder (cuya función es a veces prohibir), de las producciones de saber (que a menudo hacen circular errores o ignorancias sistemáticos) ; desearía hacer la historia de esas instancias y sus trasformaciones. Pero una primera aproximación, realizada desde este punto de vista, parece indicar que desde el fin del siglo XVI la "puesta en discurso" del sexo, lejos de sufrir un proceso de restricción, ha estado por el contrario sometida a un mecanismo de incitación creciente; que las técnicas de poder ejercidas sobre el sexo no han obedecido a un principio de selección rigurosa sino, en cambio, de diseminación e implantación de sexualidades polimorfas, y que la voluntad de saber no se ha detenido ante un tabú intocable sino que se ha encarnizado —a través, sin duda, de numerosos errores— en constituir una ciencia de la sexualidad. Son estos movimientos los que querría (pasando de alguna manera por

detrás de la hipótesis represiva y de los hechos de prohibición o exclusión que invoca) hacer aparecer ahora de modo esquemático a partir de algunos hechos históricos que tienen valor de hitos.

II. LA HIPÓTESIS REPRESIVA

I. LA INCITACIÓN A LOS DISCURSOS

Siglo XVII: sería el comienzo de una edad de represión, propia de las sociedades llamadas burguesas, y de la que quizá todavía no estaríamos completamente liberados. A partir de ese momento, nombrar el sexo se habría tornado más difícil y costoso. Como si para dominarlo en lo real hubiese sido necesario primero reducirlo en el campo del lenguaje, controlar su libre circulación en el discurso, expulsarlo de lo que se dice y apagar las palabras que lo hacen presente con demasiado vigor. Y aparentemente esas mismas prohibiciones tendrían miedo de nombrarlo. Sin tener siquiera que decirlo, el pudor moderno obtendría que no se lo mencione merced al solo juego de prohibiciones que se remiten las unas a las otras: mutismos que imponen el silencio a fuerza de callarse. Censura.

Pero considerando esos últimos tres siglos en sus continuas trasformaciones, las cosas aparecen muy diferentes: una verdadera explosión discursiva en torno y a propósito del sexo. Entendámonos. Es bien posible que haya habido una depuración —y rigurosísima— del vocabulario autorizado. Es posible que se haya codificado toda una retórica de la alusión y de la metáfora. Fuera de duda, nuevas reglas de decencia filtraron las palabras: policía de los enunciados. Control, también, de las enunciaciones: se ha definido de manera mucho más estricta dónde y cuándo no era posible hablar

del sexo; en qué situación, entre qué locutores, y en el interior de cuáles relaciones sociales; así se han establecido regiones, si no de absoluto silencio, al menos de tacto y discreción: entre padres y niños, por ejemplo, o educadores y alumnos, patrones y sirvientes. Allí hubo, es casi seguro, toda una economía restrictiva, que se integra en esa política de la lengua y el habla —por una parte espontánea, por otra concertada— que acompañó las redistribuciones sociales de la edad clásica.

En desquite, al nivel de los discursos y sus dominios, el fenómeno es casi inverso. Los discursos sobre el sexo —discursos específicos, diferentes a la vez por su forma y su objeto— no han cesado de proliferar: una fermentación discursiva que se aceleró desde el siglo XVIII. No pienso tanto en la multiplicación probable de discursos "ilícitos", discursos de infracción que, con crudeza, nombran el sexo a manera de insulto o irrisión a los nuevos pudores; lo estricto de las reglas de buenas maneras verosímilmente condujo, como contraefecto, a una valoración e intensificación del habla indecente. Pero lo esencial es la multiplicación de discursos sobre el sexo en el campo de ejercicio del poder mismo: incitación institucional a hablar del sexo, y cada vez más; obstinación de las instancias del poder en oír hablar del sexo y en hacerlo hablar acerca del modo de la articulación explícita y el detalle infinitamente acumulado.

Sea la evolución de la pastoral católica y del sacramento de penitencia después del concilio de Trento. Poco a poco se vela la desnudez de las preguntas que formulaban los manuales de confesión de la Edad Media y buen número de las que aún tenían curso en el siglo XVII. Se evita entrar

en esos pormenores que algunos, como Sánchez o Tamburini, creyeron mucho tiempo indispensables para que la confesión fuera completa: posición respectiva de los amantes, actitudes, gestos, caricias, momento exacto del placer: todo un puntilloso recorrido del acto sexual en su operación misma. La discreción es recomendada con más y más insistencia. En lo relativo a los pecados contra la pureza es necesaria la mayor reserva: "Esta materia se asemeja a la pez, que de cualquier modo que se la manipule y aunque sólo sea para arrojarla lejos, sin embargo mancha y ensucia siempre." [1] Y más tarde Alfonso de Liguori prescribirá que conviene comenzar —sin perjuicio de reducirse a ello, sobre todo con los niños— con preguntas "indirectas y algo vagas".[2]

Pero la lengua puede pulirse. La extensión de la confesión, y de la confesión de la carne, no deja de crecer. Porque la Contrarreforma se dedica en todos los países católicos a acelerar el ritmo de la confesión anual. Porque intenta imponer reglas meticulosas de examen de sí mismo. Pero sobre todo porque otorga cada vez más importancia en la penitencia —a expensas, quizá, de algunos otros pecados— a todas las insinuaciones de la carne: pensamientos, deseos, imaginaciones voluptuosas, delectaciones, movimientos conjuntos del alma y del cuerpo, todo ello debe entrar en adelante, y en detalle, en el juego de la confesión y de la dirección. Según la nueva pastoral, el sexo ya no debe ser nombrado sin prudencia; pero sus aspec-

[1] P. Segneri, *L'instruction du pénitent*, traducción de 1695, p. 301.

[2] A. de Liguori, *Pratique des confesseurs* (trad. francesa, 1854), p. 140.

tos, correlaciones y efectos tienen que ser seguidos hasta en sus más finas ramificaciones: una sombra en una ensoñación, una imagen expulsada demasiado lentamente, una mal conjurada complicidad entre la mecánica del cuerpo y la complacencia del espíritu: todo debe ser dicho. Una evolución doble tiende a convertir la carne en raíz de todos los pecados y trasladar el momento más importante desde el acto mismo hacia la turbación, tan difícil de percibir y formular, del deseo; pues es un mal que afecta al hombre entero, y en las formas más secretas: "Examinad pues, diligentemente, todas las facultades de vuestra alma, la memoria, el entendimiento, la voluntad. Examinad también con exactitud todos vuestros sentidos... Examinad aún todos vuestros pensamientos, todas vuestras palabras y todas vuestras acciones. Incluso examinad hasta vuestros sueños, para saber si despiertos no les habéis dado vuestro consentimiento... Por último, no estiméis que en esta materia tan cosquillosa y peligrosa pueda haber algo insignificante o ligero." [3] Un discurso obligado y atento debe, pues, seguir en todos sus desvíos la línea de unión del cuerpo y el alma: bajo la superficie de los pecados, saca a la luz la nervadura ininterrumpida de la carne. Bajo el manto de un lenguaje depurado de manera que el sexo ya no pueda ser nombrado directamente, ese mismo sexo es tomado a su cargo (y acosado) por un discurso que pretende no dejarle ni oscuridad ni respiro.

Es quizá entonces cuando se impone por primera vez, en la forma de una coacción general, esa conminación tan propia del occidente moderno.

[3] P. Segneri, *loc. cit.*, pp. 301-302.

No hablo de la obligación de confesar las infracciones a las leyes del sexo, como lo exigía la penitencia tradicional; sino de la tarea, casi infinita, de decir, de decirse a sí mismo y de decir a algún otro, lo más frecuentemente posible, todo lo que puede concernir al juego de los placeres, sensaciones y pensamientos innumerables que, a través del alma y el cuerpo, tienen alguna afinidad con el sexo. Este proyecto de una "puesta en discurso" del sexo se había formado hace mucho tiempo, en una tradición ascética y monástica. El siglo XVII lo convirtió en una regla para todos. Se dirá que, en realidad, no podía aplicarse sino a una reducidísima élite; la masa de los fieles que no se confesaban sino raras veces en el año escapaban a prescripciones tan complejas. Pero lo importante, sin duda, es que esa obligación haya sido fijada al menos como punto ideal para todo buen cristiano. Se plantea un imperativo: no sólo confesar los actos contrarios a la ley, sino intentar convertir el deseo, todo el deseo, en discurso. Si es posible, nada debe escapar a esa formulación, aunque las palabras que emplee deban ser cuidadosamente neutralizadas. La pastoral cristiana ha inscrito como deber fundamental llevar todo lo tocante al sexo al molino sin fin de la palabra.[4] La prohibición de determinados vocablos, la decencia de las expresiones, todas las censuras al vocabulario podrían no ser sino dispositivos secundarios respecto de esa gran sujeción: maneras de tornarla moralmente aceptable y técnicamente útil.

[4] La pastoral reformada, aunque de manera más discreta, también ha formulado reglas acerca del discurso sobre el sexo. Esto será desarrollado en el siguiente volumen, *La carne y el cuerpo*.

Podría trazarse una línea recta que iría desde la pastoral del siglo XVII hasta lo que fue su proyección en la literatura, y en la literatura "escandalosa". Decirlo todo, repiten los directores: "no sólo los actos consumados sino las caricias sensuales, todas las miradas impuras, todas las palabras obscenas. . ., todos los pensamientos consentidos".[5] Sade vuelve a lanzar la conminación en términos que parecen trascritos de los tratados de guía espiritual: "Vuestros relatos necesitan los detalles más grandes y extensos; no podemos juzgar en qué la pasión que nos contáis atañe a las costumbres y caracteres del hombre sino en la medida en que no disfracéis circunstancia alguna; por lo demás, las menores circunstancias son infinitamente útiles para lo que esperamos de vuestros relatos."[6] Y en las postrimerías del siglo XIX el anónimo autor de *My Secret Life* se sometió también a la misma prescripción; sin duda fue, al menos en apariencia, una especie de libertino tradicional; pero a esa vida que había consagrado casi por entero a la actividad sexual, tuvo la idea de acompañarla con el más meticuloso relato de cada uno de sus episodios. Se excusa a veces haciendo valer su preocupación de educar a los jóvenes, él que hizo imprimir sólo algunos ejemplares de sus once volúmenes dedicados a las menores aventuras, placeres y sensaciones de su sexo; vale más creerle cuando deja infiltrarse en su texto la voz del puro imperativo: "Narro los hechos como se produjeron, en la medida en que puedo recordarlos; es

[5] A. de Liguori, *Préceptes sur le sixième commandement* (trad. 1835), p. 5.

[6] D.-A. de Sade, *Les 120 journées de Sodome*, ed. Pauvert, I, pp. 139-140.

todo lo que puedo hacer"; "una vida secreta no debe presentar ninguna omisión; no hay nada de lo cual avergonzarse (...) jamás se conocerá demasiado la naturaleza humana".[7] El solitario de la *Vida secreta* a menudo dice, para justificar las descripciones que ofrece, que sus más extrañas prácticas eran ciertamente comunes a millares de hombres sobre la superficie de la tierra. Pero el principio de la más extraña de esas prácticas, la que consiste en contarlas todas, en detalle y día tras día, había sido depositado en el corazón del hombre moderno dos buenos siglos antes. En lugar de ver en este hombre singular al evadido valiente de un "victorianismo" que lo constreñía al silencio, me inclinaría a pensar que, en una época donde dominaban consignas muy prolijas de discreción y pudor, fue el representante más directo y en cierto modo más ingenuo de una plurisecular conminación a hablar del sexo. El accidente histórico estaría constituido más bien por los pudores del "puritanismo victoriano"; serían en todo caso una peripecia, un refinamiento, un giro táctico en el gran proceso de puesta en discurso del sexo.

Más que su soberana, ese inglés sin identidad puede servir de figura central a la historia de una sexualidad moderna que en buena parte se forma ya con la pastoral cristiana. De modo opuesto a esta última, para él sin duda se trataba de aumentar las sensaciones que experimentaba gracias al pormenor de lo que decía de ellas; como Sade, él escribía, en el sentido fuerte de la expresión, "para su placer"; mezclaba cuidadosamente la redacción y la relectura de su texto con escenas eró-

[7] An., *My Secret Life,* reeditado por Grove Press, 1964.

ticas cuya repetición, prolongación y estímulo eran esa redacción y relectura. Pero, después de todo, también la pastoral cristiana buscaba producir efectos específicos sobre el deseo, por el solo hecho de ponerlo, íntegra y aplicadamente, en discurso: efectos de dominio y desapego, sin duda, pero también efecto de reconversión espiritual, de retorno hacia Dios, efecto físico de bienaventurado dolor al sentir en el cuerpo las dentelladas de la tentación y el amor que se le resiste. Allí está lo esencial. Que el hombre occidental se haya visto desde hace tres siglos apegado a la tarea de decirlo todo sobre su sexo; que desde la edad clásica haya habido un aumento constante y una valoración siempre mayor del discurso sobre el sexo; y que se haya esperado de tal discurso —cuidadosamente analítico— efectos múltiples de desplazamiento, de intensificación, de reorientación y de modificación sobre el deseo mismo. No sólo se ha ampliado el dominio de lo que se podía decir sobre el sexo y constreñido a los hombres a ampliarlo siempre, sino que se ha conectado el discurso con el sexo mediante un dispositivo complejo y de variados efectos, que no puede agotarse en el vínculo único con una ley de prohibición. ¿Censura respecto al sexo? Más bien se ha construido un artefacto para producir discursos sobre el sexo, siempre más discursos, susceptibles de funcionar y de surtir efecto en su economía misma.

Tal técnica quizá habría quedado ligada al destino de la espiritualidad cristiana o a la economía de los placeres individuales si no hubiese sido apoyada y reimpulsada por otros mecanismos. Esencialmente, un "interés público". No una curiosidad o una sensibilidad nuevas; tampoco una

nueva mentalidad. Sí, en cambio, mecanismos de poder para cuyo funcionamiento el discurso sobre el sexo —por razones sobre las que habrá que volver— ha llegado a ser esencial. Nace hacia el siglo XVIII una incitación política, económica y técnica a hablar del sexo. Y no tanto en forma de una teoría general de la sexualidad, sino en forma de análisis, contabilidad, clasificación y especificación, en forma de investigaciones cuantitativas o causales. Tomar "por su cuenta" el sexo, pronunciar sobre él un discurso no únicamente de moral sino de racionalidad, fue una necesidad lo bastante nueva como para que al principio se asombrara de sí misma y se buscase excusas. ¿Cómo un discurso de razón podría hablar de *eso*? "Rara vez los filósofos han dirigido una mirada tranquila sobre esos objetos colocados entre la repugnancia y el ridículo, donde se necesitaba evitar, a la vez, la hipocresía y el escándalo." [8] Y cerca de un siglo después, la medicina, de la cual se habría podido esperar que estuviese menos sorprendida ante lo que debía formular, también trastabilla en el momento de expresarse: "La sombra que envuelve esos hechos, la vergüenza y la repugnancia que inspiran, alejaron siempre la mirada de los observadores... Mucho tiempo he dudado en hacer entrar en este estudio el cuadro nauseabundo..." [9] Lo esencial no está en todos esos escrúpulos, en el "moralismo" que traicionan, en la hipocresía que en ellos se puede sospechar, sino en la reconocida necesidad de que hay que superarlos. Se debe hablar del sexo, se debe hablar públicamente y de

[8] Condorcet, citado por J. L. Flandrin, *Familles*, 1976.

[9] A. Tardieu, *Étude médico-légale sur les attentats aux moeurs*, 1857, p. 114.

un modo que no se atenga a la división de lo lícito y lo ilícito, incluso si el locutor mantiene para sí la distinción (para mostrarlo sirven esas solemnes declaraciones liminares); se debe hablar como de algo que no se tiene, simplemente, que condenar o tolerar, sino que dirigir, que insertar en sistemas de utilidad, regular para el mayor bien de todos, hacer funcionar según un óptimo. El sexo no es cosa que sólo se juzgue, es cosa que se administra. Participa del poder público; solicita procedimientos de gestión; debe ser tomado a cargo por discursos analíticos. En el siglo XVIII el sexo llega a ser asunto de "policía". Pero en el sentido pleno y fuerte que se daba entonces a la palabra —no represión del desorden sino mejoría ordenada de las fuerzas colectivas e individuales: "Afianzar y aumentar con la sabiduría de sus reglamentos el poder interior del Estado, y como ese poder no consiste sólo en la República en general y en cada uno de los miembros que la componen, sino también en las facultades y talentos de todos los que le pertenecen, se sigue que la policía debe ocuparse enteramente de esos medios y de ponerlos al servicio de la felicidad pública. Ahora bien, no puede alcanzar esa meta sino gracias al conocimiento que tiene de esas diferentes ventajas." [10] Policía del sexo: es decir, no el rigor de una prohibición sino la necesidad de reglamentar el sexo mediante discursos útiles y públicos.

Nada más algunos ejemplos. En el siglo XVIII, una de las grandes novedades en las técnicas del poder fue el surgimiento, como problema económ-

[10] J. von Justi, *Éléments généraux de police,* trad. 1769, p. 20.

mico y político, de la "población": la población-riqueza, la población-mano de obra o capacidad de trabajo, la población en equilibrio entre su propio crecimiento y los recursos de que dispone. Los gobiernos advierten que no tienen que vérselas con individuos simplemente, ni siquiera con un "pueblo", sino con una "población" y sus fenómenos específicos, sus variables propias: natalidad, morbilidad, duración de la vida, fecundidad, estado de salud, frecuencia de enfermedades, formas de alimentación y de vivienda. Todas esas variables se hallan en la encrucijada de los movimientos propios de la vida y de los efectos particulares de las instituciones: "Los Estados no se pueblan según la progresión natural de la propagación, sino en razón de su industria, de sus producciones y de las distintas instituciones... Los hombres se multiplican como las producciones del suelo y en proporción con las ventajas y recursos que encuentran en sus trabajos." [11] En el corazón de este problema económico y político de la población, el sexo: hay que analizar la tasa de natalidad, la edad del matrimonio, los nacimientos legítimos e ilegítimos, la precocidad y la frecuencia de las relaciones sexuales, la manera de tornarlas fecundas o estériles, el efecto del celibato o de las prohibiciones, la incidencia de las prácticas anticonceptivas —esos famosos "secretos funestos" que según saben los demógrafos, en vísperas de la Revolución, son ya corrientes en el campo. Por cierto, hacía mucho tiempo que se afirmaba que un país debía estar poblado si quería ser rico y poderoso. Pero es la primera vez que,

[11] C. J. Herbert, *Essai sur la police générale des grains* (1753), pp. 320-321.

al menos de una manera constante, una sociedad afirma que su futuro y su fortuna están ligados no sólo al número y virtud de sus ciudadanos, no sólo a las reglas de sus matrimonios y a la organización de las familias, sino también a la manera en que cada cual hace uso de su sexo. Se pasa de la desolación ritual acerca del desenfreno sin fruto de los ricos, los célibes y los libertinos a un discurso en el cual la conducta sexual de la población es tomada como objeto de análisis y, a la vez, blanco de intervención; se va de las tesis masivamente poblacionistas de la época mercantil a tentativas de regulación más finas y mejor calculadas, que oscilarán, según los objetivos y las urgencias, hacia una dirección natalista o antinatalista. A través de la economía política de la población se forma toda una red de observaciones sobre el sexo. Nace el análisis de las conductas sexuales, de sus determinaciones y efectos, en el límite entre lo biológico y lo económico. También aparecen esas campañas sistemáticas que, más allá de los medios tradicionales —exhortaciones morales y religiosas, medidas fiscales— tratan de convertir el comportamiento sexual de las parejas en una conducta económica y política concertada. Los racismos de los siglos XIX y XX encontrarán allí algunos de sus puntos de anclaje. Que el Estado sepa lo que sucede con el sexo de los ciudadanos y el uso que le dan, pero que cada cual, también, sea capaz de controlar esa función. Entre el Estado y el individuo, el sexo ha llegado a ser el pozo de una apuesta, y un pozo público, invadido por una trama de discursos, saberes, análisis y conminaciones.

Igual ocurre en cuanto al sexo de los niños. Se dice con frecuencia que la edad clásica lo sometió

a un ocultamiento del que no se desprendió antes de los *Tres ensayos* o las benéficas angustias del pequeño Hans. Es verdad que desapareció una antigua "libertad" de lenguaje entre niños y adultos, o alumnos y maestros. Ningún pedagogo del siglo XVII habría aconsejado públicamente a su discípulo sobre la elección de una buena prostituta, como lo hace Erasmo en sus *Diálogos*. Y las risas sonoras que habían acompañado tanto tiempo —y, al parecer, en todas las clases sociales— a la sexualidad precoz de los niños, se apagaron poco a poco. Mas no por ello se trata de un puro y simple llamado al silencio. Se trata más bien de un nuevo régimen de los discursos. No se dice menos: al contrario. Se dice de otro modo; son otras personas quienes lo dicen, a partir de otros puntos de vista y para obtener otros efectos. El propio mutismo, las cosas que se rehusa decir o se prohibe nombrar, la discreción que se requiere entre determinados locutores, son menos el límite absoluto del discurso (el otro lado, del que estaría separado por una frontera rigurosa) que elementos que funcionan junto a las cosas dichas, con ellas y a ellas vinculadas en estrategias de conjunto. No cabe hacer una división binaria entre lo que se dice y lo que se calla; habría que intentar determinar las diferentes maneras de callar, cómo se distribuyen los que pueden y los que no pueden hablar, qué tipo de discurso está autorizado o cuál forma de discreción es requerida para los unos y los otros. No hay un silencio sino silencios varios y son parte integrante de estrategias que subtienden y atraviesan los discursos.

Sean los colegios del siglo XVIII. Globalmente, se puede tener la impresión de que casi no se habla

del sexo. Pero basta echar una mirada a los dispositivos arquitectónicos, a los reglamentos de disciplina y toda la organización interior: el sexo está siempre presente. Los constructores pensaron en él, y de manera explícita. Los organizadores lo tienen en cuenta de manera permanente. Todos los poseedores de una parte de autoridad están en un estado de alerta perpetua, reavivado sin descanso por las disposiciones, las precauciones y el juego de los castigos y las responsabilidades. El espacio de la clase, la forma de las mesas, el arreglo de los patios de recreo, la distribución de los dormitorios (con o sin tabiques, con o sin cortinas), los reglamentos previstos para el momento de ir al lecho y durante el sueño, todo ello remite, del modo más prolijo, a la sexualidad de los niños.[12] Lo que se podría llamar el discurso interno de la institución —el que se dice a sí misma y circula entre quienes la hacen funcionar— está en gran parte articulado sobre la comprobación de que esa sexualidad existe, precoz, activa y permanente. Pero hay más: el sexo del colegial llegó a ser durante el siglo XVIII —de un modo más particular que el de los adolescentes en general—

12 *Règlement de police por les lycées* (1809), art. 67: "Habrá siempre, durante las horas de clase y de estudio, un maestro de estudio vigilando el exterior, para impedir a los alumnos que hayan salido por sus necesidades, quedarse afuera y reunirse.

68. Después de la oración de la noche, los alumnos serán llevados al dormitorio, donde los maestros los harán acostarse de inmediato.

69. Los maestros no se acostarán sino después de haberse cerciorado de que cada alumno está en su lecho.

70. Los lechos estarán separados por tabiques de dos metros de altura. Los dormitorios permanecerán iluminados durante la noche."

un problema público. Los médicos se dirigen a los directores de establecimientos y a los profesores, pero también dan sus opiniones a las familias; los pedagogos forjan proyectos y los someten a las autoridades; los maestros se vuelven hacia los alumnos, les hacen recomendaciones y redactan para ellos libros de exhortación, de ejemplos morales o médicos. En torno al colegial y su sexo prolifera toda una literatura de preceptos, opiniones, observaciones, consejos médicos, casos clínicos, esquemas de reforma, planes para instituciones ideales. Con Basedow y el movimiento "filantrópico" alemán esa puesta en discurso del sexo adolescente adquirió una amplitud considerable. Incluso Saltzmann había organizado una escuela experimental cuyo carácter particular consistía en un control y una educación del sexo tan bien pensados que el universal pecado de juventud no debía practicarse jamás allí. Y en medio de todas esas medidas, el niño no debía ser sólo el objeto mudo e inconsciente de cuidados concertados por los adultos únicamente; se le imponía cierto discurso razonable, limitado, canónico y verdadero sobre el sexo —una especie de ortopedia discursiva. Puede servirnos de viñeta la gran fiesta organizada en el *Philanthropinum* en mayo de 1776. Fue —en la forma mezclada del examen, los juegos florales, la distribución de premios y el consejo de revisión— la primera comunión solemne del sexo adolescente y del discurso razonable. Para mostrar el éxito de la educación sexual que se daba a sus alumnos, Basedow invitó a los notables de Alemania (Goethe fue uno de los pocos que declinó la invitación). Ante el público reunido, uno de los profesores, Wolke, planteó a los alumnos pregun-

tas escogidas acerca de los misterios del sexo, del nacimiento, de la procreación: les hizo comentar grabados que representaban a una mujer encinta, una pareja, una cuna. Las respuestas fueron inteligentes, sin vergüenza, sin desazón. No las perturbó ninguna risa chocante, salvo, precisamente, de parte de un público adulto más pueril que los niños y al que Wolke reprendió severamente. Por último se aplaudió a aquellos jovencitos mofletudos que, frente a los mayores, tejieron con hábil saber las guirnaldas del discurso y del sexo.[13]

Sería inexacto decir que la institución pedagógica impuso masivamente el silencio al sexo de los niños y los adolescentes. Desde el siglo XVIII, por el contrario, multiplicó las formas del discurso sobre el tema; le estableció puntos de implantación diferentes; cifró los contenidos y calificó a los locutores. Hablar del sexo de los niños, hacer hablar a educadores, médicos, administradores y padres (o hablarles), hacer hablar a los propios niños y ceñirlos en una trama de discursos que tan pronto se dirigen a ellos como hablan de ellos, tan pronto les imponen conocimientos canónicos como forman a partir de ellos un saber que no pueden asir: todo esto permite vincular una intensificación de los poderes con una multiplicación de los discursos. A partir del siglo XVIII el sexo de niños y adolescentes se tornó un objetivo importante y a su alrededor se erigieron innumerables dispositivos institucionales y estrategias discursivas. Es bien posible que se haya despojado a los adultos y a los propios niños de cierta manera

[13] J. Schummel, *Fritzens Reise nach Dessau* (1776), citado por A. Pinloche, *La réforme de l'éducation en Allemagne au XVIIIe siècle* (1889), pp. 125-129.

de hablar del sexo infantil, y que se la haya descalificado por directa, cruda, grosera. Pero eso no era sino el correlato y quizá la condición para el funcionamiento de otros discursos, múltiples, entrecruzados, sutilmente jerarquizados y todos articulados con fuerza en torno de un haz de relaciones de poder.

Se podrían citar otros muchos focos que entraron en actividad, a partir del siglo XVIII o del XIX, para suscitar los discursos sobre el sexo. En primer lugar la medicina, por mediación de las "enfermedades de los nervios"; luego la psiquiatría, cuando se puso a buscar en el "exceso", luego en el onanismo, luego en la insatisfacción, luego en los "fraudes a la procreación" la etiología de las enfermedades mentales, pero sobre todo cuando se anexó como dominio propio el conjunto de las perversiones sexuales; también la justicia penal, que durante mucho tiempo había tenido que encarar la sexualidad, sobre todo en forma de crímenes "enormes" y contra natura, y que a mediados del siglo XIX se abrió a la jurisdicción menuda de los pequeños atentados, ultrajes secundarios, perversiones sin importancia; por último, todos esos controles sociales que se desarrollaron a fines del siglo pasado y que filtraban la sexualidad de las parejas, de los padres y de los niños, de los adolescentes peligrosos y en peligro —emprendiendo la tarea de proteger, separar y prevenir, señalando peligros por todas partes, llamando la atención, exigiendo diagnósticos, amontonando informes, organizando terapéuticas—; irradiaron discursos alrededor del sexo, intensificando la consciencia de un peligro incesante que a su vez reactivaba la incitación a hablar de él.

Un obrero agrícola del pueblo de Lapcourt, un tanto simple de espíritu, empleado según las estaciones por unos o por otros, alimentado aquí o allá por un poco de caridad y para los peores trabajos, alojado en las granjas o los establos, fue denunciado un día de 1867: al borde de un campo había obtenido algunas caricias de una niña, como ya antes lo había hecho, como lo había visto hacer, como lo hacían a su alrededor los pilluelos del pueblo; en el lindero del bosque, o en la cuneta de la ruta que lleva a Saint-Nicolas, se jugaba corrientemente al juego llamado de "la leche cuajada". Fue, pues, señalado por los padres al alcalde del pueblo, denunciado por el alcalde a los gendarmes, conducido por los gendarmes al juez, inculpado por éste y sometido a un médico primero, luego a otros dos expertos, quienes redactaron un informe y posteriormente lo publicaron.[14] ¿La importancia de esta historia? Su carácter minúsculo; el hecho de que esa cotidianidad de la sexualidad aldeana, las ínfimas delectaciones montaraces, a partir de cierto momento hayan podido llegar a ser no sólo objeto de intolerancia colectiva sino de una acción judicial, de una intervención médica, de un examen clínico atento y de toda una elaboración teórica. Lo importante es que ese personaje, parte integrante hasta entonces de la vida campesina, haya sido sometido a mediciones de su caja craneana, a estudios de la osamenta de su cara, a inspecciones anatómicas a fin de descubrir los posibles signos de degeneración; que se lo haya hecho hablar; que se lo haya interrogado sobre sus pensamientos, inclinaciones, hábitos,

[14] H. Bonnet y J. Bulard, *Rapport médico-légal sur l'état mental de Ch.-J. Jouy*, 4 de enero de 1868.

sensaciones, juicios. Y que se haya decidido finalmente, considerándolo inocente de todo delito, convertirlo en un puro objeto de medicina y de saber, objeto por hundir hasta el fin de su vida en el hospital de Maréville, pero también digno de ser dado a conocer al mundo científico mediante un análisis pormenorizado. Se puede apostar que en la misma época el maestro de Lapcourt enseñaba a los pequeños aldeanos a pulir su lenguaje y a no hablar de todas esas cosas en voz alta. Pero sin duda ésa era una de las condiciones para que las instituciones de saber y de poder pudieran recubrir ese pequeño teatro cotidiano con sus discursos solemnes. He aquí que nuestra sociedad —la primera en la historia, sin duda— ha invertido todo un aparato de discurrir, de analizar y de conocer en esos gestos sin edad, en esos placeres apenas furtivos que intercambiaban los simples de espíritu con los niños despabilados.

Entre el inglés libertino que se encarnizaba en escribir para sí mismo las singularidades de su vida secreta y su contemporáneo, ese tonto de aldea que daba algunas monedas a las niñas a cambio de complacencias que las mayores le rehusaban, hay sin duda alguna un lazo profundo: de un extremo al otro, el sexo se ha convertido, de todos modos, en algo que debe ser dicho, y dicho exhaustivamente según dispositivos discursivos diversos pero todos, cada uno a su manera, coactivos. Confidencia sutil o interrogatorio autoritario, refinado o rústico, el sexo debe ser dicho. Una gran conminación polimorfa somete tanto al anónimo inglés como al pobre campesino de Lorena, del que quiso la historia que se llamara Jouy.*

* Alusión al verbo *jouir:* gozar. Las tres personas del sin-

Desde el siglo XVIII el sexo no ha dejado de provocar una especie de eretismo discursivo generalizado. Y tales discursos sobre el sexo no se han multiplicado fuera del poder o contra él, sino en el lugar mismo donde se ejercía y como medio de su ejercicio; en todas partes fueron preparadas incitaciones a hablar, en todas partes dispositivos para escuchar y registrar, en todas partes procedimientos para observar, interrogar y formular. Se lo desaloja y constriñe a una existencia discursiva. Desde el imperativo singular que a cada cual impone trasformar su sexualidad en un permanente discurso hasta los mecanismos múltiples que, en el orden de la economía, de la pedagogía, de la medicina y de la justicia, incitan, extraen, arreglan e institucionalizan el discurso del sexo, nuestra sociedad ha requerido y organizado una inmensa prolijidad. Quizá ningún otro tipo de sociedad acumuló jamás, y en una historia relativamente tan corta, semejante cantidad de discursos sobre el sexo. Bien podría ser que hablásemos de él más que de cualquier otra cosa; nos encarnizamos en la tarea; nos convencemos, por un extraño escrúpulo, de que nunca decimos bastante, de que somos demasiado tímidos y miedosos, de que nos ocultamos la enceguecedora evidencia por inercia y sumisión, y de que lo esencial se nos escapa siempre y hay que volver a partir en su busca. Respecto al sexo, la sociedad más inagotable e impaciente bien podría ser la nuestra.

Pero ya este primer vistazo a vuelo de pájaro lo muestra: se trata menos de *un* discurso sobre el sexo que de una multiplicidad de discursos pro-

gular del presente del indicativo, así como el participio pasado, se pronuncian exactamente igual que el apellido Jouy. [T.]

ducidos por toda una serie de equipos que funcionan en instituciones diferentes. La Edad Media había organizado alrededor del tema de la carne y de la práctica de la penitencia un discurso no poco unitario. En los siglos recientes esa relativa unidad ha sido descompuesta, dispersada, resuelta en una multiplicidad de discursividades distintas, que tomaron forma en la demografía, la biología, la medicina, la psiquiatría, la psicología, la moral, la pedagogía, la crítica política. Más aún: el sólido vínculo que unía la teología moral de la concupiscencia con la obligación de la confesión (el discurso teórico sobre el sexo y su formulación en primera persona), tal vínculo fue, ya que no roto, al menos distendido y diversificado: entre la objetivación del sexo en discursos racionales y el movimiento por el que cada cual es puesto a narrar su propio sexo, se produjo, desde el siglo XVIII, toda una serie de tensiones, conflictos, esfuerzos de ajuste, tentativas de retrascripción. No es, pues, simplemente en términos de extensión continua como cabe hablar de ese crecimiento discursivo; en ella debe verse más bien una dispersión de los focos emisores de los discursos, una diversificación de sus formas y el despliegue complejo de la red que los enlaza. Más que la uniforme preocupación de ocultar el sexo, más que una pudibundez general del lenguaje, lo que marca a nuestros tres últimos siglos es la variedad, la amplia dispersión de los aparatos inventados para hablar, para hacer hablar del sexo, para obtener que él hable por sí mismo, para escuchar, registrar, trascribir y redistribuir lo que se dice. Alrededor del sexo, toda una trama de discursos variados, específicos y coercitivos: ¿una censura

masiva, después de las decencias verbales impuestas por la edad clásica? Se trata más bien de una incitación a los discursos, regulada y polimorfa.

Sin duda, puede objetarse que si para hablar del sexo fueron necesarios tantos estímulos y tantos mecanismos coactivos, ocurrió así porque reinaba, de una manera global, determinada prohibición fundamental; únicamente necesidades precisas —urgencias económicas, utilidades políticas— pudieron levantar esa prohibición y abrir al discurso sobre el sexo algunos accesos, pero siempre limitados y cuidadosamente cifrados; tanto hablar del sexo, tanto arreglar dispositivos insistentes para hacer hablar de él, pero bajo estrictas condiciones, ¿no prueba acaso que se trata de un secreto y que se busca sobre todo conservarlo así? Pero, precisamente, habría que interrogar este tema frecuentísimo de que el sexo está fuera del discurso y que sólo la eliminación de un obstáculo, la ruptura de un secreto puede abrir la ruta que lleva hasta él. ¿No forma este tema parte de la conminación mediante la cual se suscita el discurso? ¿No es para incitar a hablar del sexo, y para recomenzar siempre a hablar de él, por lo que se lo hace brillar y convierte en señuelo en el límite exterior de todo discurso actual, como el secreto que es indispensable descubrir, como algo abusivamente reducido al mutismo y que es, a un tiempo, difícil y necesario, peligroso y valioso mentarlo? No hay que olvidar que la pastoral cristiana, al hacer del sexo, por excelencia, lo que debe ser confesado, lo presentó siempre como el enigma inquietante: no lo que se muestra con obstinación, sino lo que se esconde siempre, una presencia insidiosa a la cual puede uno permane-

cer sordo pues habla en voz baja y a menudo disfrazada. El secreto del sexo no es sin duda la realidad fundamental respecto de la cual se sitúan todas las incitaciones a hablar del sexo —ya sea que intenten romper el secreto, ya que mantengan su vigencia de manera oscura en virtud del modo mismo como hablan. Se trata más bien de un tema que forma parte de la mecánica misma de las incitaciones: una manera de dar forma a la exigencia de hablar, una fábula indispensable para la economía indefinidamente proliferante del discurso sobre el sexo. Lo propio de las sociedades modernas no es que hayan obligado al sexo a permanecer en la sombra, sino que ellas se hayan destinado a hablar del sexo siempre, haciéndolo valer, poniéndolo de relieve como *el* secreto.

2. LA IMPLANTACIÓN PERVERSA

Objeción posible: sería un error ver en esa proliferación de los discursos un simple fenómeno cuantitativo, algo como un puro crecimiento, como si fuera indiferente lo que se dice en tales discursos, como si el hecho de hablar fuera en sí más importante que las formas de imperativos que se imponen al sexo al hablar de él. Pues, ¿acaso la puesta en discurso del sexo no está dirigida a la tarea de expulsar de la realidad las formas de sexualidad no sometidas a la economía estricta de la reproducción: decir no a las actividades infecundas, proscribir los placeres vecinos, reducir o excluir las prácticas que no tienen la generación como fin? A través de tantos discursos se multiplicaron las condenas judiciales por pequeñas perversiones; se anexó la irregularidad sexual a la enfermedad mental; se definió una norma de desarrollo de la sexualidad desde la infancia hasta la vejez y se caracterizó con cuidado todos los posibles desvíos; se organizaron controles pedagógicos y curas médicas; los moralistas pero también (y sobre todo) los médicos reunieron alrededor de las menores fantasías todo el enfático vocabulario de la abominación: ¿no constituyen otros tantos medios puestos en acción para reabsorber, en provecho de una sexualidad genitalmente centrada, tantos placeres sin fruto? Toda esa atención charlatana con la que hacemos ruido en torno de la sexualidad desde hace dos o tres siglos, ¿no está

dirigida a una preocupación elemental: asegurar la población, reproducir la fuerza de trabajo, mantener la forma de las relaciones sociales, en síntesis: montar una sexualidad económicamente útil y políticamente conservadora?

Yo todavía no sé si tal es, finalmente, el objetivo. Pero, en todo caso, no fue por reducción como se intentó alcanzarlo. El siglo XIX y el nuestro fueron más bien la edad de la multiplicación: una dispersión de las sexualidades, un refuerzo de sus formas disparatadas, una implantación múltiple de las "perversiones". Nuestra época ha sido iniciadora de heterogeneidades sexuales.

Hasta fines del siglo XVIII, tres grandes códigos explícitos —fuera de las regularidades consuetudinarias y de las coacciones sobre la opinión— regían las prácticas sexuales: derecho canónico, pastoral cristiana y ley civil. Fijaban, cada uno a su manera, la línea divisoria de lo lícito y lo ilícito. Pero todos estaban centrados en las relaciones matrimoniales: el deber conyugal, la capacidad para cumplirlo, la manera de observarlo, las exigencias y las violencias que lo acompañaban, las caricias inútiles o indebidas a las que servía de pretexto, su fecundidad o la manera de tornarlo estéril, los momentos en que se lo exigía (períodos peligrosos del embarazo y la lactancia, tiempo prohibido de la cuaresma o de las abstinencias), su frecuencia y su rareza —era esto, especialmente, lo que estaba saturado de prescripciones. El sexo de los cónyuges estaba obsedido por reglas y recomendaciones. La relación matrimonial era el más intenso foco de coacciones; sobre todo era de ella de quien se hablaba; más que cualesquiera otras, debía confesarse con todo detalle. Estaba

bajo estricta vigilancia: si caía en falta, tenía que mostrarse y demostrarse ante testigo. El "resto" permanecía mucho más confuso: piénsese en la incertidumbre de la condición de la "sodomía" o en la indiferencia ante la sexualidad de los niños.

Además, esos diferentes códigos no establecían división neta entre las infracciones a las reglas de las alianzas y las desviaciones referidas a la genitalidad. Romper las leyes del matrimonio o buscar placeres extraños significaba, de todos modos, condenación. En la lista de los pecados graves, separados sólo por su importancia, figuraban el estupro (relaciones extramatrimoniales), el adulterio, el rapto, el incesto espiritual o carnal, pero también la sodomía y la "caricia" recíproca. En cuanto a los tribunales, podían condenar tanto la homosexualidad como la infidelidad, el matrimonio sin consentimiento de los padres como la bestialidad. Lo que se tomaba en cuenta, tanto en el orden civil como en el religioso, era una ilegalidad de conjunto. Sin duda el "contra natura" estaba marcado por una abominación particular. Pero no era percibida sino como una forma extrema de lo que iba "contra la ley"; infringía, también ella, decretos tan sagrados como los del matrimonio y que habían sido establecidos para regir el orden de las cosas y el plano de los seres. Las prohibiciones referidas al sexo eran fundamentalmente de naturaleza jurídica. La "naturaleza" sobre la cual se solía apoyarlas era todavía una especie de derecho. Durante mucho tiempo los hermafroditas fueron criminales, o retoños del crimen, puesto que su disposición anatómica, su ser mismo embrollaba y trastornaba la ley que distinguía los sexos y prescribía su conjunción.

La explosión discursiva de los siglos XVIII y XIX provocó dos modificaciones en ese sistema centrado en la alianza legítima. En primer lugar, un movimiento centrífugo respecto a la monogamia heterosexual. Por supuesto, continúa siendo la regla interna del campo de las prácticas y de los placeres. Pero se habla de ella cada vez menos, en todo caso con creciente sobriedad. Se renuncia a perseguirla en sus secretos; sólo se le pide que se formule día tras día. La pareja legítima, con su sexualidad regular, tiene derecho a mayor discreción. Tiende a funcionar como una norma, quizá más rigurosa, pero también más silenciosa. En cambio, se interroga a la sexualidad de los niños, a la de los locos y a la de los criminales; al placer de quienes no aman al otro sexo; a las ensoñaciones, las obsesiones, las pequeñas manías o las grandes furias. A todas estas figuras, antaño apenas advertidas, les toca ahora avanzar y tomar la palabra y realizar la difícil confesión de lo que son. Sin duda, no se las condena menos. Pero se las escucha; y si ocurre que se interrogue nuevamente a la sexualidad regular, es así por un movimiento de reflujo, a partir de esas sexualidades periféricas.

De allí, en el campo de la sexualidad, la extracción de una dimensión específica del "contra natura". En relación con las otras formas condenadas (y que lo son cada vez menos), como el adulterio o el rapto, adquieren autonomía: casarse con un pariente próximo, practicar la sodomía, seducir a una religiosa, ejercer el sadismo, engañar a la esposa y violar cadáveres se convierten en cosas esencialmente diferentes. El dominio cubierto por el sexto mandamiento comienza a disociarse.

También se deshace, en el orden civil, la confusa categoría de "desenfreno", que durante más de un siglo había constituido una de las razones más frecuentes de encierro administrativo. De sus restos surgen, por una parte, las infracciones a la legislación (o a la moral) del matrimonio y la familia, y, por otra, los atentados contra la regularidad de un funcionamiento natural (atentados que la ley, por lo demás, puede sancionar). Quizá se alcance aquí una razón, entre otras, del prestigio de Don Juan, que tres siglos no han apagado. Bajo el gran infractor de las reglas de la alianza —ladrón de mujeres, seductor de vírgenes, vergüenza de las familias e insulto a maridos y padres— se deja ver otro personaje: el que se halla atravesado, a despecho de sí mismo, por la sombría locura del sexo. Debajo del libertino, el perverso. Infringe la ley deliberadamente, pero al mismo tiempo algo como una naturaleza extraviada lo conduce lejos de toda naturaleza; su muerte es el momento en que el retorno sobrenatural de la ofensa y la vindicta interrumpe la huida hacia el contra natura. Los dos grandes sistemas de reglas que Occidente ha concebido para regir el sexo —la ley de la alianza y el orden de los deseos— son destruidos por la existencia de Don Juan, surgida en su frontera común. Dejemos a los psicoanalistas interrogarse para saber si era homosexual, narcisista o impotente.

No sin lentitud y equívoco, leyes naturales de la matrimonialidad y reglas inmanentes de la sexualidad comienzan a inscribirse en dos registros diferentes. Se dibuja un mundo de la perversión, que no es simplemente una variedad del mundo de la infracción legal o moral, aunque tenga una

posición de secante en relación con éste. De los antiguos libertinos nace todo un pequeño pueblo, diferente a pesar de ciertos primazgos. Desde las postrimerías del siglo XVIII hasta el nuestro, corren en los intersticios de la sociedad, perseguidos pero no siempre por las leyes, encerrados pero no siempre en las prisiones, enfermos quizá, pero escandalosas, peligrosas víctimas presas de un mal extraño que también lleva el nombre de vicio y a veces el de delito. Niños demasiado avispados, niñitas precoces, colegiales ambiguos, sirvientes y educadores dudosos, maridos crueles o maniáticos, coleccionistas solitarios, paseantes con impulsos extraños: pueblan los consejos de disciplina, los reformatorios, las colonias penitenciarias, los tribunales y los asilos; llevan a los médicos su infamia y su enfermedad a los jueces. Trátase de la innumerable familia de los perversos, vecinos de los delincuentes y parientes de los locos. A lo largo del siglo llevaron sucesivamente la marca de la "locura moral", de la "neurosis genital", de la "aberración del sentido genésico", de la "degeneración" y del "desequilibrio psíquico".

¿Qué significa la aparición de todas esas sexualidades periféricas? ¿El hecho de que puedan aparecer a plena luz es el signo de que la regla se afloja? ¿O el hecho de que se les preste tanta atención es prueba de un régimen más severo y de la preocupación de tener sobre ellas un control exacto? En términos de represión, las cosas son ambiguas. Indulgencia, si se piensa que la severidad de los códigos a propósito de los delitos sexuales se atenuó considerablemente durante el siglo XIX, y que a menudo la justicia se declaró incompetente en provecho de la medicina. Pero

astucia suplementaria de la severidad si se piensa en todas las instancias de control y en todos los mecanismos de vigilancia montados por la pedagogía o la terapéutica. Es muy posible que la intervención de la Iglesia en la sexualidad conyugal y su rechazo de los "fraudes" a la procreación hayan perdido mucho de su insistencia desde hace 200 años. Pero la medicina ha entrado con fuerza en los placeres de la pareja: ha inventado toda una patología orgánica, funcional o mental, que nacería de las prácticas sexuales "incompletas"· ha clasificado con cuidado todas las formas anexas de placer; las ha integrado al "desarrollo" y a las "perturbaciones" del instinto; y ha emprendido su gestión.

Lo importante quizá no resida en el nivel de indulgencia o la cantidad de represión, sino en la forma de poder que se ejerce. Cuando se nombra, como para que se levante, a toda esa vegetación de sexualidades dispares, ¿se trata de excluirlas de lo real? Al parecer, la función del poder que aquí se ejerce no es la de prohibir; al parecer, se ha tratado de cuatro operaciones muy diferentes de la simple prohibición.

1] Sean las viejas prohibiciones de alianzas consanguíneas (por numerosas y complejas que fueran) o la condenación del adulterio, con su inevitable frecuencia; sean, por otra parte, los controles recientes con los cuales, desde el siglo XIX, se ha invadido la sexualidad infantil y perseguido sus "hábitos solitarios". Es evidente que no se trata del mismo mecanismo de poder. No sólo porque se trata aquí de medicina y allá de la ley; aquí de educación, allá de penalidad; sino también porque no es la misma la táctica puesta en acción. En

apariencia, se trata en ambos casos de una tarea de eliminación siempre destinada al fracaso y obligada a recomenzar siempre. Pero la prohibición de los "incestos" apunta a su objetivo mediante una disminución asintótica de lo que condena; el control de la sexualidad infantil lo hace mediante una difusión simultánea de su propio poder y del objeto sobre el que se ejerce. Procede según un crecimiento doble prolongado al infinito. Los pedagogos y los médicos han combatido el onanismo de los niños como a una epidemia que se quiere extinguir. En realidad, a lo largo de esa campaña secular que movilizó el mundo adulto en torno al sexo de los niños, se trató de encontrar un punto de apoyo en esos placeres tenues, constituirlos en secretos (es decir, obligarlos a esconderse para permitirse descubrirlos), remontar su curso, seguirlos desde los orígenes hasta los efectos, perseguir todo lo que pudiera inducirlos o sólo permitirlos; en todas partes donde existía el riesgo de que se manifestaran se instalaron dispositivos de vigilancia, se establecieron trampas para constreñir a la confesión, se impusieron discursos inagotables y correctivos; se alertó a padres y educadores, se sembró en ellos la sospecha de que todos los niños eran culpables y el temor de serlo también ellos si no se tornaban bastante suspicaces; se los mantuvo despiertos ante ese peligro recurrente; se les prescribió una conducta y volvió a cifrarse su pedagogía; en el espacio familiar se anclaron las tomas de contacto de todo un régimen médico-sexual. El "vicio" del niño no es tanto un enemigo como un soporte; es posible designarlo como el mal que se debe suprimir; el necesario fracaso, el extremado encarnizamiento

en una tarea bastante vana permiten sospechar que se le exige persistir, proliferar hasta los límites de lo visible y lo invisible, antes que desaparecer para siempre. A lo largo de ese apoyo el poder avanza, multiplica sus estaciones de enlace y sus efectos, mientras que el blanco en el cual deseaba acertar se subdivide y ramifica, hundiéndose en lo real al mismo paso que el poder. Se trata, en apariencia, de un dispositivo de contención; en realidad, se han montado alrededor del niño *líneas de penetración* indefinida.

2] Esta nueva caza de las sexualidades periféricas produce una *incorporación de las perversiones* y una *nueva especificación de los individuos.* La sodomía —la de los antiguos derechos civil y canónico— era un tipo de actos prohibidos; el autor no era más que su sujeto jurídico. El homosexual del siglo XIX ha llegado a ser un personaje: un pasado, una historia y una infancia, un carácter, una forma de vida; asimismo una morfología, con una anatomía indiscreta y quizás misteriosa fisiología. Nada de lo que él es *in toto* escapa a su sexualidad. Está presente en todo su ser: subyacente en todas sus conductas puesto que constituye su principio insidioso e indefinidamente activo; inscrita sin pudor en su rostro y su cuerpo porque consiste en un secreto que siempre se traiciona. Le es consustancial, menos como un pecado en materia de costumbres que como una naturaleza singular. No hay que olvidar que la categoría psicológica, psiquiátrica, médica, de la homosexualidad se constituyó el día en que se la caracterizó —el famoso artículo de Westphal sobre las "sensaciones sexuales contrarias" (1870) puede valer

como fecha de nacimiento—[1] no tanto por un tipo de relaciones sexuales como por cierta cualidad de la sensibilidad sexual, determinada manera de invertir en sí mismo lo masculino y lo femenino. La homosexualidad apareció como una de las figuras de la sexualidad cuando fue rebajada de la práctica de la sodomía a una suerte de androginia interior, de hermafroditismo del alma. El sodomita era un relapso, el homosexual es ahora una especie.

Del mismo modo que constituyen especies todos esos pequeños perversos que los psiquiatras del siglo XIX entomologizan dándoles extraños nombres de bautismo: existen los exhibicionistas de Lasègue, los fetichistas de Binet, los zoófilos y zooerastas de Krafft-Ebing, los automonosexualistas de Rohleder; existirán los mixoescopófilos, los ginecomastas, los presbiófilos, los invertidos sexoestéticos y las mujeres dispareunistas. Esos bellos nombres de herejías remiten a una naturaleza que se olvidaría de sí lo bastante como para escapar a la ley, pero se recordaría lo bastante como para continuar produciendo especies incluso allí donde ya no hay más orden. La mecánica del poder que persigue a toda esa disparidad no pretende suprimirla sino dándole una realidad analítica, visible y permanente: la hunde en los cuerpos, la desliza bajo las conductas, la convierte en principio de clasificación y de inteligibilidad, la constituye en razón de ser y orden natural del desorden. ¿Exclusión de esas mil sexualidades aberrantes? No. En cambio, especificación, solidificación regional de cada una de ellas. Al disemi-

[1] Westphal, *Archiv für Neurologie*, 1870.

narlas, se trata de sembrarlas en lo real y de incorporarlas al individuo.

3] Para ejercerse, esta forma de poder exige, más que las viejas prohibiciones, presencias constantes, atentas, también curiosas; supone proximidades; procede por exámenes y observaciones insistentes; requiere un intercambio de discursos, a través de preguntas que arrancan confesiones y de confidencias que desbordan los interrogatorios. Implica una aproximación física y un juego de sensaciones intensas. La medicalización de lo insólito es, a un tiempo, el efecto y el instrumento de todo ello. Internadas en el cuerpo, convertidas en carácter profundo de los individuos, las rarezas del sexo dependen de una tecnología de la salud y de lo patológico. E inversamente, desde el momento en que se vuelve cosa médica o medicalizable, es en tanto que lesión, disfunción o síntoma como hay que ir a sorprenderla en el fondo del organismo o en la superficie de la piel o entre todos los signos del comportamiento. El poder que, así, toma a su cargo a la sexualidad, se impone el deber de rozar los cuerpos; los acaricia con la mirada; intensifica sus regiones; electriza superficies; dramatiza momentos turbados. Abraza con fuerza al cuerpo sexual. Acrecentamiento de las eficacias —sin duda— y extensión del dominio controlado. Pero también sensualización del poder y beneficio del placer. Lo que produce un doble efecto: un impulso es dado al poder por su ejercicio mismo; una emoción recompensa el control vigilante y lo lleva más lejos; la intensidad de la confesión reactiva la curiosidad del interrogador; el placer descubierto fluye hacia el poder que lo ciñe. Pero tantas preguntas acuciosas singularizan, en quien debe res-

ponderlas, los placeres que experimenta; la mirada los fija, la atención los aísla y anima. El poder funciona como un mecanismo de llamado, como un señuelo: atrae, extrae esas rarezas sobre las que vela. El placer irradia sobre el poder que lo persigue; el poder ancla el placer que acaba de desembozar. El examen médico, la investigación psiquiátrica, el informe pedagógico y los controles familiares pueden tener por objetivo global y aparente negar todas las sexualidades erráticas o improductivas; de hecho, funcionan como mecanismos de doble impulso: placer y poder. Placer de ejercer un poder que pregunta, vigila, acecha, espía, excava, palpa, saca a la luz; y del otro lado, placer que se enciende al tener que escapar de ese poder, al tener que huirlo, engañarlo o desnaturalizarlo. Poder que se deja invadir por el placer al que da caza; y frente a él, placer que se afirma en el poder de mostrarse, de escandalizar o de resistir. Captación y seducción; enfrentamiento y reforzamiento recíproco: los padres y los niños, el adulto y el adolescente, el educador y los alumnos, los médicos y los enfermos, el psiquiatra con su histérica y sus perversos no han dejado de jugar este juego desde el siglo XIX. Los llamados, las evasiones, las incitaciones circulares han dispuesto alrededor de los sexos y los cuerpos no ya fronteras infranqueables sino *las espirales perpetuas* del poder y del placer.

4] De allí esos *dispositivos de saturación sexual* tan característicos del espacio y los ritos sociales del siglo XIX. Se dice con frecuencia que la sociedad moderna ha intentado reducir la sexualidad a la de la pareja, pareja heterosexual y, en lo posible, legítima. También se podría decir que si

bien no los inventó, al menos aprovechó cuidadosamente e hizo proliferar los grupos con elementos múltiples y sexualidad circulante: una distribución de puntos de poder, jerarquizados o enfrentados; de los placeres "perseguidos", es decir, a la vez deseados y hostigados; de las sexualidades parcelarias toleradas o alentadas; de las proximidades que se dan como procedimientos de vigilancia y que funcionan como mecanismos de intensificación; de los contactos inductores. Así ocurre con la familia, o más exactamente con toda la gente de la casa, padres, hijos y sirvientes en algunos casos. ¿La familia del siglo XIX era realmente una célula monogámica y conyugal? Tal vez en cierta medida. Pero también era una red placeres-poderes articulados en puntos múltiples y con relaciones trasformables. La separación de los adultos y de los niños, la polaridad establecida entre el dormitorio de los padres y el de los hijos (que llegó a ser canónica en el curso del siglo, cuando se emprendió la construcción de alojamientos populares), la segregación relativa de varones y muchachas, las consignas estrictas de los cuidados debidos a los lactantes (lactancia maternal, higiene), la atención despierta sobre la sexualidad infantil, los supuestos peligros de la masturbación, la importancia acordada a la pubertad, los métodos de vigilancia sugeridos a los padres, las exhortaciones, los secretos y los miedos, la presencia a la vez valorada y temida de los sirvientes —todo ello hacía de la familia, incluso reducida a sus dimensiones más pequeñas, una red compleja, saturada de sexualidades múltiples, fragmentarias y móviles. Reducirlas a la relación conyugal, sin perjuicio de proyectar ésta, en forma de deseo prohi-

bido, sobre los hijos, no alcanza a dar razón de ese dispositivo que era, respecto a esas sexualidades, menos principio de inhibición que mecanismo incitador y multiplicador. Las instituciones escolares o psiquiátricas, con su población numerosa, su jerarquía, sus disposiciones espaciales, sus sistemas de vigilancia, constituían, junto a la familia, otra manera de distribuir el juego de los poderes y los placeres; pero dibujaban, también ellas, regiones de alta saturación sexual, con sus espacios o ritos privilegiados como las aulas, el dormitorio, la visita o la consulta. Las formas de una sexualidad no conyugal, no heterosexual, no monógama, son allí llamadas e instaladas.

La sociedad "burguesa" del siglo XIX, sin duda también la nuestra, es una sociedad de la perversión notoria y patente. Y no de manera hipócrita, pues nada ha sido más manifiesto y prolijo, más abiertamente tomado a su cargo por los discursos y las instituciones. No porque tal sociedad, al querer levantar contra la sexualidad una barrera demasiado rigurosa o demasiado general, hubiera a pesar suyo dado lugar a un brote perverso y a una larga patología del instinto sexual. Se trata más bien del tipo de poder que ha hecho funcionar sobre el cuerpo y el sexo. Tal poder, precisamente, no tiene ni la forma de la ley ni los efectos de la prohibición. Al contrario, procede por desmultiplicación de las sexualidades singulares. No fija fronteras a la sexualidad; prolonga sus diversas formas, persiguiéndolas según líneas de penetración indefinida. No la excluye, la incluye en el cuerpo como modo de especificación de los individuos; no intenta esquivarla; atrae sus variedades mediante espirales donde placer y poder se refuer-

zan; no establece barreras; dispone lugares de máxima saturación. Produce y fija a la disparidad sexual. La sociedad moderna es perversa, no a despecho de su puritanismo o como contrapartida de su hipocresía; es perversa directa y realmente.

Realmente. Las sexualidades múltiples —las que aparecen con la edad (sexualidades del bebé o del niño), las que se fijan en gustos o prácticas (sexualidad del invertido, del gerontófilo, del fetichista...), las que invaden de modo difuso ciertas relaciones (sexualidad de la relación médico-enfermo, pedagogo-alumno, psiquiatra-loco), las que habitan los espacios (sexualidad del hogar, de la escuela, de la cárcel)— todas forman el correlato de procedimientos precisos de poder. No hay que imaginar que todas esas cosas hasta entonces toleradas llamaron la atención y recibieron una calificación peyorativa cuando se quiso dar un papel regulador al único tipo de sexualidad susceptible de reproducir la fuerza de trabajo y la forma de la familia. Esos comportamientos polimorfos fueron realmente extraídos del cuerpo de los hombres y de sus placeres; o más bien fueron solidificados en ellos; mediante múltiples dispositivos de poder, fueron sacados a la luz, aislados, intensificados, incorporados. El crecimiento de las perversiones no es un tema moralizador que habría obsesionado a los espíritus escrupulosos de los victorianos. Es el producto real de la interferencia de un tipo de poder sobre el cuerpo y sus placeres. Es posible que Occidente no haya sido capaz de inventar placeres nuevos, y sin duda no descubrió vicios inéditos. Pero definió nuevas reglas para el juego de los poderes y los placeres: allí se dibujó el rostro fijo de las perversiones.

Directamente. La implantación de perversiones múltiples no es una burla de la sexualidad que así se venga de un poder que le impone una ley represiva en exceso. Tampoco se trata de formas paradójicas de placer que se vuelven hacia el poder para invadirlo en la forma de un "placer a soportar". La implantación de las perversiones es un efecto-instrumento: merced al aislamiento, la intensificación y la consolidación de las sexualidades periféricas, las relaciones del poder con el sexo y el placer se ramifican, se multiplican, miden el cuerpo y penetran en las conductas. Y con esa avanzada de los poderes se fijan sexualidades diseminadas, prendidas a una edad, a un lugar, a un gusto, a un tipo de prácticas. Proliferación de las sexualidades por la extensión del poder; aumento del poder al que cada una de las sexualidades regionales ofrece una superficie de intervención: este encadenamiento, sobre todo a partir del siglo XIX, está asegurado y relevado por las innumerables ganancias económicas que gracias a la mediación de la medicina, de la psiquiatría, de la prostitución y de la pornografía se han conectado a la vez sobre la desmultiplicación analítica del placer y el aumento del poder que lo controla. Poder y placer no se anulan; no se vuelven el uno contra el otro; se persiguen, se encabalgan y reactivan. Se encadenan según mecanismos complejos y positivos de excitación y de incitación.

Sin duda, pues, es preciso abandonar la hipótesis de que las sociedades industriales modernas inauguraron acerca del sexo una época de represión acrecentada. No sólo se asiste a una explosión visible de sexualidades heréticas. También —y

éste es el punto importante— un dispositivo muy diferente de la ley, incluso si se apoya localmente en procedimientos de prohibición, asegura por medio de una red de mecanismos encadenados la proliferación de placeres específicos y la multiplicación de sexualidades dispares. Nunca una sociedad fue más pudibunda, se dice, jamás las instancias de poder pusieron tanto cuidado en fingir que ignoraban lo que prohibían, como si no quisieran tener con ello ningún punto en común. Pero, al menos en un sobrevuelo general, lo que aparece es lo contrario: nunca tantos centros de poder; jamás tanta atención manifiesta y prolija; nunca tantos contactos y lazos circulares; jamás tantos focos donde se encienden, para diseminarse más lejos, la intensidad de los goces y la obstinación de los poderes.

III. SCIENTIA SEXUALIS

Supongo que se me conceden los dos primeros puntos; imagino que se acepta decir que el discurso sobre el sexo, desde hace ya tres siglos hoy, ha sido multiplicado más bien que rarificado; y que si ha llevado consigo interdicciones y prohibiciones, de una manera más fundamental ha asegurado la solidificación y la implantación de toda una disparidad sexual. Queda en pie que todo ello parece haber desempeñado esencialmente un papel de defensa. Al hablar tanto del sexo, al descubrirlo desmultiplicado, compartimentado y especificado justamente allí donde se ha insertado, no se buscaría en el fondo sino enmascararlo: discurso encubridor, dispersión que equivale a evitación. Al menos hasta Freud, el discurso sobre el sexo —el discurso de científicos y teóricos— no habría cesado de ocultar aquello de lo que hablaba. Se podría tomar a todas esas cosas dichas, precauciones meticulosas y análisis detallados, por otros tantos procedimientos destinados a esquivar la insoportable, la demasiado peligrosa verdad del sexo. Y el solo hecho de que se haya pretendido hablar desde el punto de vista purificado y neutro de una ciencia es en sí mismo significativo. Era, en efecto, una ciencia hecha de fintas, puesto que en la incapacidad o el rechazo a hablar del sexo mismo, se refirió sobre todo a sus aberraciones, perversiones, rarezas excepcionales, anulaciones patológicas, exasperaciones mórbidas. Era igualmente una ciencia subordinada en lo esencial a los imperativos de una moral cuyas divisiones reiteró

bajo los modos de la norma médica. So pretexto de decir la verdad, por todas partes encendía miedos; a las menores oscilaciones de la sexualidad prestaba una dinastía imaginaria de males destinados a repercutir en generaciones enteras; afirmó como peligrosos para la sociedad entera los hábitos furtivos de los tímidos y las pequeñas manías más solitarias; como fin de los placeres insólitos puso nada menos que la muerte: la de los individuos, la de las generaciones, la de la especie.

También se ligó así a una práctica médica insistente e indiscreta, locuaz para proclamar sus repugnancias, lista para correr en socorro de la ley y la opinión, más servil con las potencias del orden que dócil con las exigencias de lo verdadero. Involuntariamente ingenua en el mejor de los casos, y, en los más frecuentes, voluntariamente mentirosa, cómplice de lo que denunciaba, altanera y acariciadora, instauró toda una indecencia de lo mórbido, característica del último tramo del siglo XIX; médicos como Garnier, Pouillet y Ladoucette fueron en Francia sus escribas sin gloria, y Rollinat su chantre. Pero más allá de esos placeres turbios reivindicaba ella otros poderes; se definía como instancia soberana de los imperativos de higiene, uniendo los viejos temores al mal venéreo con los temas nuevos de la asepsia, los grandes mitos evolucionistas con las recientes instituciones de salud pública; pretendía asegurar el vigor físico y la limpieza moral del cuerpo social; prometía eliminar a los titulares de taras, a los degenerados y a las poblaciones bastardeadas. En nombre de una urgencia biológica e histórica justificaba los racismos de Estado, entonces inminentes. Los fundaba en la "verdad".

Sorprende la diferencia cuando se compara lo que en la misma época era la fisiología de la reproducción animal y vegetal con esos discursos sobre la sexualidad humana. Su débil tenor, no digo ya en cientificidad, sino en mera racionalidad elemental, pone a tales discursos en un lugar aparte en la historia de los conocimientos. Forman una zona extrañamente embrollada. Todo a lo largo del siglo XIX, el sexo parece inscribirse en dos registros de saber muy distintos: una biología de la reproducción que se desarrolló de modo continuo según una normatividad científica general, y una medicina del sexo que obedeció a muy otras reglas de formación. Entre ambas, ningún intercambio real, ninguna estructuración recíproca; la primera, en relación con la otra, no desempeñó sino el papel de una garantía lejana, y muy ficticia: una caución global que servía de pretexto para que los obstáculos morales, las opciones económicas o políticas, los miedos tradicionales, pudieran reescribirse en un vocabulario de consonancia científica. Todo ocurriría como si una fundamental resistencia se hubiera opuesto a que se pronunciara un discurso de forma racional sobre el sexo humano, sus correlaciones y sus efectos. Semejante desnivelación sería el signo de que en ese género de discursos no se trataba de decir la verdad, sino sólo de impedir que se produjese. En la diferencia entre la fisiología de la reproducción y la medicina de la sexualidad habría que ver otra cosa (y más) que un progreso científico desigual o una desnivelación en las formas de la racionalidad; la primera dependería de esa inmensa voluntad de saber que en Occidente sostuvo la institución del

discurso científico; la segunda, de una obstinada voluntad de no saber.

Es innegable: el discurso científico formulado sobre el sexo en el siglo XIX estuvo atravesado por credulidades sin tiempo, pero también por cegueras sistemáticas: negación a ver y oír; pero —sin duda es el punto esencial— negación referida a lo mismo que se hacía aparecer o cuya formulación se solicitaba imperiosamente. Pues no puede haber desconocimiento sino sobre el fondo de una relación fundamental con la verdad. Esquivarla, cerrarle el acceso, enmascararla: tácticas locales, que como una sobreimpresión (y por un desvío de última instancia) daban una forma paradójica a una petición esencial de saber. No querer reconocer algo es también una peripecia de la voluntad de saber. Que sirva aquí de ejemplo la Salpêtrière de Charcot: era un inmenso aparato de observación, con sus exámenes, sus interrogatorios, sus experiencias, pero también era una maquinaria de incitación, con sus presentaciones públicas, su teatro de las crisis rituales cuidadosamente preparadas con éter o nitrito de amilo, su juego de diálogos, de palpaciones, de imposición de manos, de posturas que los médicos, mediante un gesto o una palabra, suscitan o borran, con la jerarquía del personal que espía, organiza, provoca, anota, informa, y que acumula una inmensa pirámide de observaciones y expedientes. Ahora bien, sobre el fondo de esa incitación permanente al discurso y a la verdad, jugaban los mecanismos propios del desconocimiento: tal el gesto de Charcot interrumpiendo una consulta pública en la que demasiado manifiestamente comenzaba a tratarse de "eso"; así también, con mayor frecuencia,

el desvanecimiento progresivo en los expedientes de lo que, en materia de sexo, había sido dicho y mostrado por los enfermos, pero también visto, solicitado por los médicos mismos, y que las observaciones publicadas eliden casi por entero.[1] Lo importante, en esta historia, no es que los sabios se taparan ojos y oídos ni que se equivocaran; sino, en primer lugar, que se construyera en torno al sexo y a propósito del mismo un inmenso aparato destinado a producir, sin perjuicio de enmascararla en el último momento, la verdad. Lo importante es que el sexo no haya sido únicamente una cuestión de sensación y de placer, de ley o de interdicción, sino también de verdad y de falsedad, que la verdad del sexo haya llegado a ser algo esencial, útil o peligroso, precioso o temible; en suma, que el sexo haya sido constituido como una apuesta en el juego de la verdad. Lo que hay que localizar, pues, no es el umbral de una racionalidad nueva cuyo descubrimiento correspondería a Freud —o a otro—, sino la formación progresiva (y también las trasformaciones) de ese "juego de la verdad y del sexo" que nos legó el siglo XIX y del cual nada prueba que nos hayamos liberado,

[1] Cf., por ejemplo, Bourneville, *Iconographie de la Salpêtrière*, pp. 110 *ss*. Los documentos inéditos sobre las lecciones de Charcot, que aún se encuentran en la Salpêtrière, son sobre este punto más explícitos que los textos publicados. Los juegos de la incitación y de la elisión se leen allí con gran claridad. Una nota manuscrita narra la sesión del 25 de noviembre de 1877. El sujeto presenta una contracción histérica; Charcot suspende una crisis colocando, primero, las manos, luego un bastón, sobre los ovarios. Retira el bastón, la crisis recomienza, la acelera con inhalaciones de nitrito de amilo. La enferma reclama entonces el bastón-sexo con palabras que no implican ninguna metáfora. El manuscrito añade: "Se hace desaparecer a G., cuyo delirio continúa."

incluso si hemos logrado modificarlo. Desconocimientos, evasiones y evitaciones no han sido posibles, ni producido sus efectos, sino sobre el fondo de esa extraña empresa: decir la verdad del sexo. Empresa que no data del siglo XIX, aun si entonces le prestó forma singular el proyecto de una "ciencia". Es el pedestal de todos los discursos aberrantes, ingenuos o astutos en los que el saber sobre el sexo se extravió al parecer tanto tiempo.

Ha habido históricamente dos grandes procedimientos para producir la verdad del sexo.

Por un lado, las sociedades —fueron numerosas: China, Japón, India, Roma, las sociedades árabes musulmanas— que se dotaron de una *ars erotica*. En el arte erótico, la verdad es extraída del placer mismo, tomado como práctica y recogido como experiencia; el placer no es tomado en cuenta en relación con una ley absoluta de lo permitido y lo prohibido ni con un criterio de utilidad, sino que, primero y ante todo en relación consigo mismo, debe ser conocido como placer, por lo tanto según su intensidad, su calidad específica, su duración, sus reverberaciones en el cuerpo y el alma. Más aún: ese saber debe ser revertido sobre la práctica sexual, para trabajarla desde el interior y amplificar sus efectos. Así se constituye un saber que debe permanecer secreto, no por una sospecha de infamia que mancharía a su objeto, sino por la necesidad de mantenerlo secreto, ya que según la tradición perdería su eficacia y su virtud si fuera divulgado. Es, pues, fundamental la relación con el maestro poseedor de los secretos; él, únicamente, puede trasmitirlo de manera esoté-

rica y al término de una iniciación durante la cual guía, con un saber y una severidad sin fallas, el avance de su discípulo. Los efectos de ese arte magistral, mucho más generosos de lo que dejaría suponer la sequedad de sus recetas, deben trasfigurar al que recibe sus privilegios: dominio absoluto del cuerpo, goce único, olvido del tiempo y de los límites, elixir de larga vida, exilio de la muerte y de sus amenazas.

Nuestra civilización, a primera vista al menos, no posee ninguna *ars erotica*. Como desquite, es sin duda la única en practicar una *scientia sexualis*. O mejor: en haber desarrollado durante siglos, para decir la verdad del sexo, procedimientos que en lo esencial corresponden a una forma de saber rigurosamente opuesta al arte de las iniciaciones y al secreto magistral: se trata de la confesión.

Al menos desde la Edad Media, las sociedades occidentales colocaron la confesión entre los rituales mayores de los cuales se espera la producción de la verdad: reglamentación del sacramento de penitencia por el concilio de Letrán, en 1215, desarrollo consiguiente de las técnicas de confesión, retroceso en la justicia criminal de los procedimientos acusatorios, desaparición de ciertas pruebas de culpabilidad (juramentos, duelos, juicios de Dios) y desarrollo de los métodos de interrogatorio e investigación, parte cada vez mayor de la administración real en la persecución de las infracciones y ello a expensas de los procedimientos de transacción privada, constitución de los tribunales de inquisición: todo ello contribuyó a dar a la confesión un papel central en el orden de los poderes civiles y religiosos. La evolución de la pa-

labra *aveu* * y de la función jurídica que ha designado es en sí característica: del *aveu,* garantía de condición y estatuto, de identidad y de valor acordado a alguien por otro, se ha pasado al *aveu,* reconocimiento por alguien de sus propias acciones o pensamientos. Durante mucho tiempo el individuo se autentificó gracias a la referencia de los demás y a la manifestación de su vínculo con otro (familia, juramento de fidelidad, protección) ; después se lo autentificó mediante el discurso verdadero que era capaz de formular sobre sí mismo o que se le obligaba a formular. La confesión de la verdad se inscribió en el corazón de los procedimientos de individualización por parte del poder.

En todo caso, al lado de los rituales consistentes en pasar por pruebas, al lado de las garantías dadas por la autoridad de la tradición, al lado de los testimonios, pero también de los procedimientos científicos de observación y demostración, la confesión se convirtió, en Occidente, en una de las técnicas más altamente valoradas para producir lo verdadero. Desde entonces hemos llegado a ser una sociedad singularmente confesante. La confesión difundió hasta muy lejos sus efectos: en la justicia, en la medicina, en la pedagogía, en las relaciones familiares, en las relaciones amorosas, en el orden de lo más cotidiano, en los ritos más solemnes; se confiesan los crímenes, los pecados,

* *Aveu:* 1] en la Edad Media, su primera acepción era: "Declaración escrita comprobando el compromiso del vasallo hacia su señor, en razón del feudo que ha recibido" (Robert); 2] en el siglo XVII su primera acepción ha llegado a ser: "Acción de *avouer* (confesar), de reconocer ciertos hechos más o menos penosos de revelar" (Robert). A esta evolución se refiere el autor en el pasaje que sigue. [T.]

los pensamientos y deseos, el pasado y los sueños, la infancia; se confiesan las enfermedades y las miserias; la gente se esfuerza en decir con la mayor exactitud lo más difícil de decir, y se confiesa en público y en privado, a padres, educadores, médicos, seres amados; y, en el placer o la pena, uno se hace a sí mismo confesiones imposibles de hacer a otro, y con ellas escribe libros. La gente confiesa —o es forzada a confesar. Cuando la confesión no es espontánea ni impuesta por algún imperativo interior, se la arranca; se la descubre en el alma o se la arranca al cuerpo. Desde la Edad Media, la tortura la acompaña como una sombra y la sostiene cuando se esquiva: negras mellizas.[2] La más desarmada ternura, así como el más sangriento de los poderes, necesitan la confesión. El hombre, en Occidente, ha llegado a ser un animal de confesión.

De allí, sin duda, una metamorfosis literaria: del placer de contar y oír, centrado en el relato heroico o maravilloso de las "pruebas" de valentía o santidad, se pasó a una literatura dirigida a la infinita tarea de sacar del fondo de uno mismo, entre las palabras, una verdad que la forma misma de la confesión hace espejear como lo inaccesible. De allí, también, esta otra manera de filosofar: buscar la relación fundamental con lo verdadero no simplemente en uno mismo —en algún saber olvidado o en cierta huella originaria— sino en el examen de uno mismo, que libera, a través de tantas impresiones fugitivas, las certidumbres

[2] Ya el derecho griego había unido tortura y confesión, al menos para los esclavos. Práctica que amplió el derecho romano imperial. Estos temas serán retomados en *Le pouvoir de la vérité.*

fundamentales de la consciencia. La obligación de confesar nos llega ahora desde tantos puntos diferentes, está ya tan profundamente incorporada a nosotros que no la percibimos más como efecto de un poder que nos constriñe; al contrario, nos parece que la verdad, en lo más secreto de nosotros mismos, sólo "pide" salir a la luz; que si no lo hace es porque una coerción la retiene, porque la violencia de un poder pesa sobre ella, y no podrá articularse al fin sino al precio de una especie de liberación. La confesión manumite, el poder reduce al silencio; la verdad no pertenece al orden del poder y en cambio posee un parentesco originario con la libertad: otros tantos temas tradicionales en la filosofía, a los que una "historia política de la verdad" debería dar vuelta mostrando que la verdad no es libre por naturaleza, ni siervo el error, sino que su producción está toda entera atravesada por relaciones de poder. La confesión es un ejemplo.

Es preciso que uno mismo haya caído en la celada de esta astucia interna de la confesión para que preste un papel fundamental a la censura, a la prohibición de decir y de pensar; también es necesario haberse construido una representación harto invertida del poder para llegar a creer que nos hablan de libertad todas esas voces que en nuestra civilización, desde hace tanto tiempo, repiten la formidable conminación de decir lo que uno es, lo que ha hecho, lo que recuerda y lo que ha olvidado, lo que esconde y lo que se esconde, lo que uno no piensa y lo que piensa no pensar. Inmensa obra a la cual Occidente sometió a generaciones a fin de producir —mientras que otras formas de trabajo aseguraban la acumu-

lación del capital— la sujeción de los hombres; quiero decir: su constitución como "sujetos", en los dos sentidos de la palabra. Que el lector imagine hasta qué punto debió de parecer exorbitante, a comienzos del siglo XIII, la orden dada a los cristianos de arrodillarse al menos una vez por año para confesar, sin omitir ninguna, cada una de sus faltas. Y que piense, siete siglos más tarde, en ese oscuro militante que va a reunirse, entre las montañas, con la resistencia servia; sus jefes le piden que escriba su vida; y cuando entrega esas pocas y pobres hojas, borroneadas en la noche, no las miran, sólo le dicen: "Recomienza, y escribe la verdad." Las famosas prohibiciones de lenguaje a las que se otorga tanto peso, ¿deberían hacer olvidar este milenario yugo de la confesión?

Ahora bien, desde la penitencia cristiana hasta hoy, el sexo fue tema privilegiado de confesión. Lo que se esconde, suele decirse. ¿Y si por el contrario fuera lo que, de un modo muy particular, se confiesa? ¿Si la obligación de esconderlo no fuese sino otro aspecto del deber de confesarlo (encubrirlo tanto más y con tanto más cuidado cuanto que su confesión es más importante, exige un ritual más estricto y promete efectos más decisivos)? ¿Si el sexo fuera, en nuestra sociedad, a una escala de varios siglos ahora, lo que está colocado bajo el régimen sin desfallecimiento de la confesión? La puesta en discurso del sexo, de la que más arriba se hablaba, la diseminación y el refuerzo de la disparidad sexual, quizá sean dos piezas de un mismo dispositivo; se articulan en él gracias al elemento central de una confesión que constriñe a la enunciación verídica de la sin-

gularidad sexual, por extremada que sea. En Grecia la verdad y el sexo se ligaban en la forma de la pedagogía, por la trasmisión, cuerpo a cuerpo, de un saber precioso; el sexo servía de soporte a las iniciaciones del conocimiento. Para nosotros, la verdad y el sexo se ligan en la confesión, por la expresión obligatoria y exhaustiva de un secreto individual. Pero esta vez es la verdad la que sirve de soporte al sexo y sus manifestaciones.

Ahora bien, la confesión es un ritual de discurso en el cual el sujeto que habla coincide con el sujeto del enunciado; también es un ritual que se despliega en una relación de poder, pues no se confiesa sin la presencia al menos virtual de otro, que no es simplemente el interlocutor sino la instancia que requiere la confesión, la impone, la aprecia e interviene para juzgar, castigar, perdonar, consolar, reconciliar; un ritual donde la verdad se autentifica gracias al obstáculo y las resistencias que ha tenido que vencer para formularse; un ritual, finalmente, donde la sola enunciación, independientemente de sus consecuencias externas, produce en el que la articula modificaciones intrínsecas: lo torna inocente, lo redime, lo purifica, lo descarga de sus faltas, lo libera, le promete la salvación. La verdad del sexo, al menos en cuanto a lo esencial, ha sido presa durante siglos de esa forma discursiva, y no de la de la enseñanza (la educación sexual se limitará a los principios generales y a las reglas de prudencia), ni de la de la iniciación (práctica esencialmente muda, que el acto de despabilar o de desflorar sólo torna risible o violenta). Es una forma, como se ve, lo más lejana posible de la que rige al "arte erótico". Por la estructura de poder que le es inmanen-

te, el discurso de la confesión no sabría provenir de lo alto, como en el *ars erotica*, por la voluntad soberana del maestro, sino de abajo, como una palabra obligada, requerida, que por una coerción imperiosa hace saltar los sellos de la discreción y del olvido. Lo que de secreto supone tal discurso no está ligado al elevado precio de lo que tiene que decir y al pequeño número de los que merecen recibir sus beneficios, sino a su oscura familiaridad y a su general bajeza. Su verdad no está garantizada por la autoridad altanera del magisterio ni por la tradición que trasmite, sino por el vínculo, la pertenencia esencial en el discurso entre quien habla y aquello de lo que habla. En desquite, la instancia de dominación no está del lado del que habla (pues es él el coercionado) sino del que escucha y se calla; no del lado del que sabe y formula una respuesta, sino del que interroga y no pasa por saber. Por último, este discurso verídico tiene efectos en aquel a quien le es arrancado y no en quien lo recibe. Con tales verdades confesadas estamos lo más lejos posible de las sabias iniciaciones en el placer, con su técnica y su mística. Pertenecemos, en cambio, a una sociedad que ha ordenado alrededor del lento ascenso de la confidencia, y no en la trasmisión del secreto, el difícil saber del sexo.

La confesión fue y sigue siendo hoy la matriz general que rige la producción del discurso verídico sobre el sexo. Ha sido, no obstante, considerablemente trasformada. Durante mucho tiempo permaneció sólidamente encastrada en la práctica de la penitencia. Pero poco a poco, después del pro-

testantismo, la Contrarreforma, la pedagogía del siglo XVIII y la medicina del XIX, perdió su ubicación ritual y exclusiva; se difundió; se la utilizó en toda una serie de relaciones: niños y padres, alumnos y pedagogos, enfermos y psiquiatras, delincuentes y expertos. Las motivaciones y los efectos esperados se diversificaron, así como las formas que adquirió: interrogatorios, consultas, relatos autobiográficos, cartas; fueron consignados, trascritos, reunidos en expedientes, publicados y comentados. Pero, sobre todo, la confesión se abrió, si no a otros dominios, al menos a nuevas maneras de recorrerlos. Ya no se trata sólo de decir lo que se hizo —el acto sexual— y cómo, sino de restituir en él y en torno a él los pensamientos, las obsesiones que lo acompañan, las imágenes, los deseos, las modulaciones y la calidad del placer que lo habitan. Por primera vez sin duda una sociedad se inclinó para solicitar y oír la confidencia misma de los placeres individuales.

Diseminación, pues, de los procedimientos de la confesión, localización múltiple de su coacción, extensión de su dominio: poco a poco se constituyó un gran archivo de los placeres del sexo. Durante mucho tiempo este archivo se disimuló a medida que se constituía. No dejó huellas (así lo quería la confesión cristiana), hasta que la medicina, la psiquiatría y también la pedagogía comenzaron a solidificarlo: Campe, Salzmann, luego sobre todo Kaan, Krafft-Ebing, Tardieu, Molle, Havelock Ellis, reunieron con cuidado toda esa lírica pobre de la heterogeneidad sexual. Así las sociedades occidentales comenzaron a llevar el indefinido registro de sus placeres. Establecieron su herbario, instauraron su clasificación; descri-

bieron las deficiencias cotidianas tanto como las rarezas o las exasperaciones. Momento importante: es fácil reírse de los psiquiatras del siglo XIX que enfáticamente se excusaban, por los horrores a los que daban la palabra, evocando "atentados a las costumbres" o "'aberraciones de los sentidos genésicos". Yo me inclinaría más bien a saludar su seriedad: tenían el sentido del acontecimiento. Era el momento en que los placeres más singulares eran llamados a formular sobre sí mismos un discurso verídico que ya no debía articularse con el que habla del pecado y la salvación, de la muerte y la eternidad, sino con el que habla del cuerpo y de la vida —con el discurso de la ciencia. Había motivos para hacer temblar las palabras; se constituía entonces esta cosa improbable: una ciencia-confesión, una ciencia que se apoyaba en los rituales de la confesión y en sus contenidos, una ciencia que suponía esa extorsión múltiple e insistente y se daba como objeto lo inconfesable-confesado. Escándalo, por supuesto, repulsión en todo caso, del discurso científico, tan grandemente institucionalizado en el siglo XIX, cuando debió tomar a su cargo todo ese discurso de abajo. Paradoja teórica y metodológica: las largas discusiones sobre la posibilidad de constituir una ciencia del sujeto, la validez de la introspección, la evidencia de lo vivido o la presencia a sí de la conciencia, respondían sin duda al problema inherente al funcionamiento de los discursos sobre la verdad en nuestra sociedad: ¿es posible articular la producción de la verdad según el viejo modelo jurídico-religioso de la confesión, y la extorsión de la confidencia según la regla del discurso científico? Dejemos hablar a los que creen que la verdad del

sexo fue elidida más rigurosamente que nunca en el siglo XIX, por un temible mecanismo de bloqueo y un déficit central del discurso. No déficit, sino sobrecarga, reduplicación, más bien demasiados (antes que no bastantes) discursos, en todo caso interferencia entre dos modalidades de producción de lo verdadero: los procedimientos de la confesión y la discursividad científica.

Y en lugar de contar los errores, ingenuidades y moralismos que poblaron en el siglo XIX los discursos sobre la verdad del sexo, más valdría descubrir los procedimientos por los cuales esa voluntad de saber relativa al sexo, que caracteriza al Occidente moderno, hizo funcionar los rituales de la confesión en los esquemas de la regularidad científica: ¿cómo se logró constituir esa inmensa y tradicional extorsión de confesión sexual en formas científicas?

1] Por una codificación clínica del "hacer hablar": combinar la confesión con el examen, el relato de sí mismo con el despliegue de un conjunto de signos y síntomas descifrables; el interrogatorio, el cuestionario apretado, la hipnosis con la rememoración de recuerdos, las asociaciones libres: otros tantos medios para reinscribir el procedimiento de la confesión en un campo de observaciones científicamente aceptables.

2] Por el postulado de una causalidad general y difusa: el deber decirlo todo y el poder interrogar acerca de todo encontrarán su justificación en el principio de que el sexo está dotado de un poder causal inagotable y polimorfo. Al más discreto acontecimiento en la conducta sexual —accidente o desviación, déficit o exceso— se lo supone capaz de acarrear las consecuencias más

variadas a lo largo de toda la existencia; no hay enfermedad o trastorno físico al cual el siglo XIX no le haya imaginado por lo menos una parte de etiología sexual. De los malos hábitos de los niños a las tisis de los adultos, a las apoplejías de los viejos, a las enfermedades nerviosas y a las degeneraciones de la raza, la medicina de entonces tejió toda una red de causalidad sexual. Puede parecernos fantástica. El principio del sexo como "causa de todo y de cualquier cosa" es el reverso teórico de una exigencia técnica: hacer funcionar en una práctica de tipo científico los procedimientos de una confesión que debía ser total, meticulosa y constante. Los peligros ilimitados que el sexo conlleva justifican el carácter exhaustivo de la inquisición a la cual es sometido.

3] *Por el principio de una latencia intrínseca de la sexualidad:* si hay que arrancar la verdad del sexo con la técnica de la confesión, no sucede así simplemente porque sea difícil de decir o esté bloqueada por las prohibiciones de la decencia, sino porque el funcionamiento del sexo es oscuro; porque está en su naturaleza escapar siempre, porque su energía y sus mecanismos se escabullen; porque su poder causal es en parte clandestino. Al integrarla a un proyecto de discurso científico, el siglo XIX desplazó a la confesión; ésta tiende a no versar ya sobre lo que el sujeto desearía esconder, sino sobre lo que está escondido para él mismo y que no puede salir a la luz sino poco a poco y merced al trabajo de una confesión en la cual, cada uno por su lado, participan el interrogador y el interrogado. El principio de una latencia esencial de la sexualidad permite articular en una práctica científica la obligación de una confesión di-

fícil. Es preciso arrancarla, y por la fuerza, puesto que se esconde.

4] *Por el método de la interpretación:* si hay que confesar, no es sólo porque el confesor tenga el poder de perdonar, consolar y dirigir, sino porque el trabajo de producir la verdad, si se quiere validarlo científicamente, debe pasar por esa relación. La verdad no reside en el sujeto solo que, confesando, la sacaría por entero a la luz. Se constituye por partida doble: presente, pero incompleta, ciega ante sí misma dentro del que habla, sólo puede completarse en aquel que la recoge. A éste le toca decir la verdad de esa verdad oscura: hay que acompañar la revelación de la confesión con el desciframiento de lo que dice. El que escucha no será sólo el dueño del perdón, el juez que condena o absuelve; será el dueño de la verdad. Su función es hermenéutica. Respecto a la confesión, su poder no consiste sólo en exigirla, antes de que haya sido hecha, o en decidir, después de que ha sido proferida; consiste en constituir, a través de la confesión y descifrándola, un discurso verdadero. Al convertir la confesión no ya en una prueba sino en un signo, y la sexualidad en algo que debe interpretarse, el siglo XIX se dio la posibilidad de hacer funcionar los procedimientos de la confesión en la formación regular de un discurso científico.

5] *Por la medicalización de los efectos de la confesión:* la obtención de la confesión y sus efectos son otra vez cifrados en la forma de operaciones terapéuticas. Lo que significa en primer lugar que el dominio del sexo ya no será colocado sólo en el registro de la falta y el pecado, del exceso o de la trasgresión, sino —lo que no es más que

una trasposición— bajo el régimen de lo normal y de lo patológico; por primera vez se define una morbilidad propia de lo sexual; aparece como un campo de alta fragilidad patológica: superficie de repercusión de las otras enfermedades, pero también foco de una nosografía propia, la del instinto, las inclinaciones, las imágenes, el placer, la conducta. Ello quiere decir que la confesión adquirirá su sentido y su necesidad entre las intervenciones médicas: exigida por el médico, necesaria para el diagnóstico y por sí misma eficaz para la curación. Lo verdadero sana, es curativo si lo dice a tiempo y a quien conviene aquel que, a un tiempo, es el poseedor y el responsable.

Tomemos puntos de referencia amplios: nuestra sociedad, rompiendo con las tradiciones de la *ars erotica,* se dio una *scientia sexualis.* Más precisamente, continuó la tarea de proseguir discursos verdaderos sobre el sexo, ajustando, no sin trabajo, el antiguo procedimiento de la confesión a las reglas del discurso científico. La *scientia sexualis,* desarrollada a partir del siglo XIX, conserva paradójicamente como núcleo el rito singular de la confesión obligatoria y exhaustiva, que en el Occidente cristiano fue la primera técnica para producir la verdad del sexo. Este rito, a partir del siglo XVI, se desprendió poco a poco del sacramento de la penitencia, y por mediación de la conducción de las almas y la dirección de las conciencias —*ars artium*— emigró hacia la pedagogía, hacia las relaciones entre adultos y niños, hacia las relaciones familiares, hacia la medicina y la psiquiatría. En todo caso, desde hace casi ciento cincuenta años, está montado un dispositivo complejo para producir sobre el sexo discursos verda-

deros: un dispositivo que atraviesa ampliamente la historia puesto que conecta la vieja orden de confesar con los métodos de la escucha clínica. Y fue a través de ese dispositivo como, a modo de verdad del sexo y sus placeres, pudo aparecer algo como la "sexualidad".

La "sexualidad": correlato de esa práctica discursiva lentamente desarrollada que es la *scientia sexualis*. Los caracteres fundamentales de esa sexualidad no traducen una representación más o menos embrollada, borroneada por la ideología, o un desconocimiento inducido por las prohibiciones; corresponden a exigencias funcionales del discurso que debe producir su verdad. En la intersección de una técnica de confesión y una discursividad científica, allí donde fue necesario hallar entre ellas algunos grandes mecanismos de ajuste (técnica de la escucha, postulado de causalidad, principio de latencia, regla de interpretación, imperativo de medicalización), la sexualidad se definió "por naturaleza" como: un dominio penetrable por procesos patológicos, y que por lo tanto exigía intervenciones terapéuticas o de normalización; un campo de significaciones que descifrar; un lugar de procesos ocultos por mecanismos específicos; un foco de relaciones causales indefinidas, una palabra oscura que hay que desemboscar y, a la vez, escuchar. Es la "economía" de los discursos, quiero decir su tecnología intrínseca, las necesidades de su funcionamiento, las tácticas que ponen en acción, los efectos de poder que los subtienden y que conllevan —es esto y no un sistema de representaciones lo que determina los caracteres fundamentales de lo que dicen. La historia de la sexualidad —es decir, de lo que fun-

cionó en el siglo XIX como dominio de una verdad específica— debe hacerse en primer término desde el punto de vista de una historia de los discursos.

Adelantemos la hipótesis general del trabajo. La sociedad que se desarrolla en el siglo XVIII —llámesela como se quiera, burguesa, capitalista o industrial—, no opuso al sexo un rechazo fundamental a reconocerlo. Al contrario, puso en acción todo un aparato para producir sobre él discursos verdaderos. No sólo habló mucho de él y constriñó a todos a hacerlo, sino que se lanzó a la empresa de formular su verdad regulada. Como si lo sospechase de poseer un secreto capital. Como si tuviese necesidad de esa producción de la verdad. Como si fuese esencial para ella que el sexo esté inscrito no sólo en una economía del placer, sino en un ordenado régimen de saber. Así, se convirtió poco a poco en el objeto de un gran recelo; el sentido general e inquietante que a pesar nuestro atraviesa nuestras conductas y nuestras existencias; el punto frágil por donde nos llegan las amenazas del mal; el fragmento de noche que cada uno lleva en sí. Significación general, secreto universal, causa omnipresente, miedo que no cesa. Tanto y tan bien que en esta "cuestión" del sexo (en los dos sentidos:* interrogatorio y problematización; exigencia de confesión e integración a un campo de racionalidad) se desarrollan dos procesos, y siempre cada uno de ellos remite al otro: le pedimos que diga la verdad (pero como es el secreto y

* *"Question"*: actualmente, entre otros, posee los significados de "cuestión" y de "pregunta"; pero antiguamente, y a este sentido alude el autor, denominábase *la question,* por eufemismo, a la tortura infligida a un acusado para arrancarle confesiones. [T.]

escapa a sí mismo, nos reservamos el derecho de decir nosotros la verdad finalmente iluminada, finalmente descifrada, de su verdad); y le pedimos que diga nuestra verdad o, mejor, le pedimos que diga la verdad profundamente enterrada de esa verdad de nosotros mismos que creemos poseer en la inmediatez de la consciencia. Le decimos su verdad, descifrando lo que él nos dice de ella; él nos dice la nuestra liberando lo que se esquiva. Desde hace varios siglos, con ese juego se constituyó, lentamente, un saber sobre el sujeto; no tanto un saber de su forma, sino de lo que lo escinde; de lo que quizá lo determina, pero, sobre todo, hace que se desconozca. Esto pudo parecer imprevisto, pero no debe asombrar cuando se piensa en la larga historia de la confesión cristiana y judicial, en los desplazamientos y trasformaciones de esa forma de saber-poder, tan capital en Occidente, que es la confesión: según círculos cada vez más estrechos, el proyecto de una ciencia del sujeto se puso a gravitar alrededor de la cuestión del sexo. La causalidad en el sujeto, el inconsciente del sujeto, la verdad del sujeto en el otro que sabe, el saber en el otro de lo que el sujeto no sabe, todo eso halló campo propicio para desplegarse en el discurso del sexo. No, sin embargo, en razón de alguna propiedad natural inherente al sexo mismo, sino en función de las técnicas de poder inmanentes en tal discurso.

Scientia sexualis contra *ars erotica,* sin duda. Pero hay que notar que la *ars erotica,* con todo, no ha desaparecido de la civilización occidental; tampoco estuvo ausente del movimiento con que se

buscó producir la ciencia de lo sexual. Hubo en la confesión cristiana, pero sobre todo en la dirección y el examen de conciencia, en la búsqueda de la unión espiritual y del amor de Dios, toda una serie de procedimientos que se vinculan a un arte erótica: guía por el maestro a lo largo de un camino de iniciación, intensificación de las experiencias hasta en sus componentes físicos, aumento de los efectos gracias al discurso que los acompaña; los fenómenos de posesión y de éxtasis, que tuvieron tanta frecuencia en el catolicismo de la Contrarreforma, fueron sin duda los efectos incontrolados que desbordaron la técnica erótica inmanente en esa sutil ciencia de la carne. Y hay que preguntarse si desde el siglo XIX, la *scientia sexualis*, bajo el afeite de su positivismo decente, no funciona al menos en algunas de sus dimensiones como una *ars erotica*. Quizá la producción de verdad, por intimidada que esté por el modelo científico, haya multiplicado, intensificado e incluso creado sus placeres intrínsecos. A menudo se dice que no hemos sido capaces de imaginar placeres nuevos. Al menos inventamos un placer diferente: placer en la verdad del placer, placer en saberla, en exponerla, en descubrirla, en fascinarse al verla, al decirla, al cautivar y capturar a los otros con ella, al confiarla secretamente, al desenmascararla con astucia; placer específico en el discurso verdadero sobre el placer. No es en el ideal de una sexualidad sana, prometido por la medicina, ni en la ensoñación humanista de una sexualidad completa y desenvuelta, ni, menos, en el lirismo del orgasmo y los buenos sentimientos de la bioenergía, donde habría que buscar los elementos más importantes de un arte erótica ligada

a nuestro saber sobre la sexualidad (todo eso se refiere sólo a su utilización normalizadora), sino en esa multiplicación e intensificación de los placeres ligados a la producción de la verdad sobre el sexo. Los libros científicos, escritos y leídos, las consultas y los exámenes, la angustia de responder a las preguntas y las delicias de sentirse interpretado, tantos relatos contados a uno mismo y a los demás, tanta curiosidad, tantas numerosas confidencias cuyo escándalo sostiene, no sin temblar un poco, el deber de ser veraz, la pululación de fantasías secretas que tan caro cuesta cuchichear a quien sabe oírlas, en una palabra: el formidable "placer del análisis" (en el sentido más amplio de la última palabra), que desde hace varios siglos el Occidente ha fomentado sabiamente, todo ello forma los fragmentos errantes de un arte erótica que, en sordina, trasmiten la confesión y la ciencia del sexo. ¿Hay que creer que nuestra *scientia sexualis* no es más que una forma singularmente sutil de *ars erotica*? ¿y qué es la versión occidental y quintaesenciada de esa tradición aparentemente perdida? ¿O hay que suponer que todos esos placeres no son sino los subproductos de una ciencia sexual, un beneficio que sostiene los innumerables esfuerzos de la misma?

En todo caso, la hipótesis de un poder de represión ejercido por nuestra sociedad sobre el sexo por motivos de economía parece muy exigua si hay que dar razón de toda esa serie de refuerzos e intensificaciones que un primer recorrido hace aparecer: proliferación de discursos, y de discursos cuidadosamente inscritos en exigencias de poder; solidificación de la discordancia sexual y constitución de los dispositivos capaces no sólo de aislar-

la, sino de suscitarla, de constituirla en focos de atención, de discurso y de placeres; producción obligatoria de confesiones e instauración a partir de allí de un sistema de saber legítimo y de una economía de placeres múltiples. Mucho más que un mecanismo negativo de exclusión o rechazo, se trata del encendido de una red sutil de discursos, de saberes, de placeres, de poderes; no se trata de un movimiento que se obstinaría en rechazar el sexo salvaje hacia alguna región oscura e inaccesible, sino, por el contrario, de procesos que lo diseminan en la superficie de las cosas y los cuerpos, que lo excitan, lo manifiestan y lo hacen hablar, lo implantan en lo real y lo conminan a decir la verdad: toda una titilación visible de lo sexual que emana de la multiplicidad de los discursos, de la obstinación de los poderes y de los juegos del saber con el placer.

¿Ilusión, todo esto? ¿Impresión apresurada detrás de la cual una mirada más cuidadosa redescubriría la grande y conocida mecánica de la represión? Más allá de estas pocas fosforescencias, ¿no hay que redescubrir la oscura ley que dice siempre no? Responderá, o debería responder, la investigación histórica. Indagación de la manera en que se formó desde hace tres buenos siglos el saber sobre el sexo; de la manera en que se multiplicaron los discursos que lo tomaron como objeto, y de las razones por las cuales hemos llegado a otorgar un precio casi fabuloso a la verdad que pensaban producir. Quizás esos análisis históricos terminarán por disipar lo que parece sugerir este primer recorrido. Pero el postulado de partida que yo querría mantener el mayor tiempo posible, consiste en que esos dispositivos de poder y saber,

de verdad y placeres, no son forzosamente secundarios y derivados; y que, de todos modos, la represión no es fundamental ni triunfante. Se trata pues de considerar con seriedad esos dispositivos y de invertir la dirección del análisis; más que de una represión generalizada y de una ignorancia medida con el patrón de lo que suponemos saber, hay que partir de esos mecanismos positivos, productores de saber, multiplicadores de discursos, inductores de placer y generadores de poder; hay que partir de ellos y seguirlos en sus condiciones de aparición y funcionamiento, y buscar cómo se distribuyen, en relación con ellos, los hechos de prohibición y de ocultamiento que les están ligados. En suma, se trata de definir las estrategias de poder inmanentes en tal voluntad de saber. Y, en el caso preciso de la sexualidad, constituir la "economía política" de una voluntad de saber.

IV. EL DISPOSITIVO DE SEXUALIDAD

¿De qué se trata en esta serie de estudios? De trascribir como historia la fábula de las *Joyas indiscretas.*

Entre sus emblemas, nuestra sociedad lleva el del sexo que habla. Del sexo sorprendido e interrogado que, a la vez constreñido y locuaz, responde inagotablemente. Cierto mecanismo, lo bastante maravilloso como para tornarse él mismo invisible, lo capturó un día. Y en un juego donde el placer se mezcla con lo involuntario y el consentimiento con la inquisición, le hace decir la verdad de sí y de los demás. Desde hace muchos años, vivimos en el reino del príncipe Mangogul: presas de una inmensa curiosidad por el sexo, obstinados en interrogarlo, insaciables para escucharlo y oír hablar de él, listos para inventar todos los anillos mágicos que pudieran forzar su discreción. Como si fuese esencial que de ese pequeño fragmento de nosotros mismos pudiéramos extraer no sólo placer sino saber y todo un sutil juego que salta del uno al otro: saber sobre el placer, placer en saber sobre el placer, placer-saber; y como si ese peregrino animal que alojamos tuviese por su parte orejas lo bastante curiosas, ojos lo bastante atentos y una lengua y un espíritu lo bastante bien construidos como para saber muchísimo sobre ello y ser completamente capaz de decirlo, con sólo que uno se lo solicite con un poco de maña. Entre cada uno de nosotros y nuestro sexo, el Occidente tendió una incesante exigencia de verdad: a nosotros nos toca arrancarle la suya, puesto que la ignora; a

él, decirnos la nuestra, puesto que la posee en la sombra. ¿Oculto, el sexo? ¿Escondido por nuevos pudores, metido en la chimenea por las tristes exigencias de la sociedad burguesa? Al contrario: incandescente. Hace ya varios cientos de años, fue colocado en el centro de una formidable *petición de saber*. Petición doble, pues estamos constreñidos a saber qué pasa con él, mientras se sospecha que él sabe qué es lo que pasa con nosotros.

Determinada pendiente nos ha conducido, en unos siglos, a formular al sexo la pregunta acerca de lo que somos. Y no tanto al sexo-naturaleza (elemento del sistema de lo viviente, objeto para una biología), sino al sexo-historia, o sexo-significación; al sexo-discurso. Nos colocamos nosotros mismos bajo el signo del sexo, pero más bien de una *Lógica del sexo* que de una *Física*. No hay que engañarse: bajo la gran serie de las oposiciones binarias (cuerpo-alma, carne-espíritu, instinto-razón, pulsiones-consciencia) que parecían reducir y remitir el sexo a una pura mecánica sin razón, Occidente ha logrado no sólo —no tanto— anexar el sexo a un campo de racionalidad (lo que no sería nada notable, habituados como estamos, desde los griegos, a tales "conquistas"), sino hacernos pasar casi por entero —nosotros, nuestro cuerpo, nuestra alma, nuestra individualidad, nuestra historia— bajo el signo de una lógica de la concupiscencia y el deseo. Tal lógica nos sirve de clave universal cuando se trata de saber quiénes somos. Desde hace varias décadas, los especialistas en genética no conciben más la vida como una organización dotada, además, de la extraña capacidad de reproducirse; en el mecanismo de reproducción ven precisamente lo que introduce en la dimensión

de lo biológico: no sólo matriz de los seres vivientes, sino de la vida. Ahora bien, ya van varios siglos que, de una manera indudablemente muy poco "científica", los innumerables teóricos y prácticos de la carne hicieron del hombre el hijo de un sexo imperioso e inteligible. El sexo, razón de todo.

No cabe plantear la pregunta: ¿por qué, pues, el sexo es tan secreto? ¿qué fuerza es esa que tanto tiempo lo redujo al silencio y que apenas acaba de aflojarse, permitiéndonos quizá interrogarlo, pero siempre a partir y a través de su represión? En realidad, esa pregunta tan a menudo repetida en nuestra época no es sino la forma reciente de una afirmación considerable y de una prescripción secular: allá lejos está la verdad; id a sorprenderla. *Acheronta movebo:* antigua decisión.

Vosotros que sois sabios, llenos de alta y profunda ciencia,
vosotros que concebís y sabéis
cómo, dónde y cuándo todo se une
...Vosotros, grandes sabios, decidme lo que pasa,
descubridme qué sucedió conmigo,
descubridme dónde, cómo y cuándo,
por qué tal cosa me ha ocurrido.[1]

Conviene, pues, preguntar antes que nada: ¿cuál es esa conminación? ¿Por qué esa gran caza de la verdad del sexo, de la verdad en el sexo?

En el relato de Diderot,* el buen genio Cucufa descubre en el fondo de su bolsillo, entre algunas miserias —granos benditos, pequeñas pagodas de

1 G.-A. Bürger, citado por Schopenhauer, *Metafísica del amor.*
* *Les bijoux indiscrets:* "Las joyas indiscretas." [T.]

plomo y peladillas enmohecidas—, el minúsculo anillo de plata cuyo engaste, invertido, hace hablar a los sexos que uno encuentra. Se lo da al sultán curioso. A nosotros nos toca saber qué anillo maravilloso confiere entre nosotros un poder semejante, en el dedo de cuál amo ha sido puesto; qué juego de poder permite o supone, y cómo cada uno de nosotros pudo llegar a ser respecto de su propio sexo y el de los otros una especie de sultán atento e imprudente. A ese anillo mágico, a esa joya tan indiscreta cuando se trata de hacer hablar a los demás pero tan poco elocuente acerca de su propio mecanismo, conviene volverlo locuaz a su vez. Hay que hacer la historia de esa voluntad de verdad, de esa petición de saber que desde hace ya tantos siglos hace espejear el sexo: la historia de una terquedad y un encarnizamiento. Más allá de sus placeres posibles, ¿qué le pedimos al sexo, para obstinarnos así? ¿Qué es esa paciencia o avidez de constituirlo en el secreto, la causa omnipotente, el sentido oculto, el miedo sin respiro? ¿Y por qué la tarea de descubrir la difícil verdad se mudó finalmente en una invitación a levantar las prohibiciones y desatar las ligaduras? ¿Era pues tan arduo el trabajo, que había que hechizarlo con esa promesa? O ese saber había llegado a tener tal precio —político, económico, ético— que fue necesario, para sujetar a todos a él, asegurarle no sin paradoja que allí se encontraría la liberación?

Para situar las investigaciones futuras, he aquí algunas proposiciones generales concernientes a lo que se apuesta, al método, al dominio por explorar y a las periodizaciones que es posible admitir provisionalmente.

1. LA APUESTA

¿Por qué estas investigaciones? Me doy cuenta muy bien de que una incertidumbre atravesó los esbozos trazados más arriba; corro el riesgo de que la misma condene las investigaciones más pormenorizadas que he proyectado. Cien veces he repetido que la historia de las sociedades occidentales en los últimos siglos no mostraba demasiado el juego de un poder esencialmente represivo. Dirigí mi discurso a poner fuera de juego esa noción, fingiendo ignorar que una crítica era formulada desde otra parte y sin duda de modo más radical: una crítica que se ha efectuado al nivel de la teoría del deseo. Que el sexo, en efecto, no esté "reprimido", no es una noción muy nueva. Hace un buen tiempo que ciertos psicoanalistas lo dijeron. Recusaron la pequeña maquinaria simple que gustosamente uno imagina cuando se habla de represión; la idea de una energía rebelde a la que habría que dominar les pareció inadecuada para descifrar de qué manera se articulan poder y deseo; los suponen ligados de una manera más compleja y originaria que el juego entre una energía salvaje, natural y viviente, que sin cesar asciende desde lo bajo, y un orden de lo alto que busca obstaculizarla; no habría que imaginar que el deseo está reprimido, por la buena razón de que la ley es constitutiva del deseo y de la carencia que lo instaura. La relación de poder ya estaría allí donde está el deseo: ilusorio, pues, denunciarla en

una represión que se ejercería *a posteriori;* pero, también, vanidoso partir a la busca de un deseo al margen del poder.

Ahora bien, de una manera obstinadamente confusa, he hablado, como si fueran nociones equivalentes, ora de la *represión,* ora de la *ley,* la prohibición o la censura. He ignorado —tozudez o negligencia— todo lo que puede distinguir sus implicaciones teóricas o prácticas. Y ciertamente concibo que se pueda decirme: refiriéndose sin cesar a técnicas positivas de poder, usted intenta ganar en los dos tableros; usted confunde a los adversarios en la figura del más débil, y, discutiendo la sola represión, abusivamente quiere hacer creer que se ha desembarazado del problema de la ley; y no obstante usted conserva del principio del poder-ley la consecuencia práctica esencial, a saber, que no es posible escapar del poder, que siempre está ahí y que constituye precisamente aquello que se intenta oponerle. De la idea del poder-represión, retiene usted el elemento teórico más frágil, para criticarlo; de la idea del poder-ley, retiene, para usarla a su modo, la consecuencia política más esterilizante.

La apuesta de las investigaciones que seguirán consiste en avanzar menos hacia una "teoría" que hacia una "analítica" del poder: quiero decir, hacia la definición del dominio específico que forman las relaciones de poder y la determinación de los instrumentos que permiten analizarlo. Pero creo que tal analítica no puede constituirse sino a condición de hacer tabla rasa y de liberarse de cierta representación del poder, la que yo llamaría —en seguida se verá por qué— "jurídico-discursiva". Esta concepción gobierna tanto la temática

de la represión como la teoría de la ley constitutiva del deseo. En otros términos, lo que distingue el análisis que se hace en términos de los instintos del que se lleva a cabo en términos de ley del deseo, es con toda seguridad la manera de concebir la naturaleza y la dinámica de las pulsiones; no la manera de concebir el poder. Una y otra recurren a una representación común del poder que, según el uso que se le dé y la posición que se le reconozca respecto del deseo, conduce a dos consecuencias opuestas: o bien a la promesa de una "liberación" si el poder sólo ejerce sobre el deseo un apresamiento exterior, o bien, si es constitutivo del deseo mismo, a la afirmación: usted está, siempre, apresado ya. Por lo demás, no imaginemos que esa representación sea propia de los que se plantean el problema de las relaciones entre poder y sexo. En realidad es mucho más general; frecuentemente la volvemos a encontrar en los análisis políticos del poder, y sin duda está arraigada allá lejos en la historia de Occidente.

He aquí algunos de sus rasgos principales:

□ *La relación negativa.* Entre poder y sexo, no establece relación ninguna sino de modo negativo: rechazo, exclusión, desestimación, barrera, y aun ocultación o máscara. El poder nada "puede" sobre el sexo y los placeres, salvo decirles no; si algo produce, son ausencias o lagunas; elide elementos, introduce discontinuidades, separa lo que está unido, traza fronteras. Sus efectos adquieren la forma general del límite y de la carencia.

□ *La instancia de la regla.* El poder, esencialmente, sería lo que dicta al sexo su ley. Lo que quiere decir, en primer término, que el sexo es colocado por aquél bajo un régimen binario: lí-

cito e ilícito, permitido y prohibido. Lo que quiere decir, en segundo lugar, que el poder prescribe al sexo un "orden" que a la vez funciona como forma de inteligibilidad: el sexo se descifra a partir de su relación con la ley. Lo que quiere decir, por último, que el poder actúa pronunciando la regla: el poder apresa el sexo mediante el lenguaje o más bien por un acto de discurso que crea, por el hecho mismo de articularse, un estado de derecho. Habla, y eso es la regla. La forma pura del poder se encontraría en la función del legislador; y su modo de acción respecto del sexo sería de tipo jurídico-discursivo.

□ *El ciclo de lo prohibido:* no te acercarás, no tocarás, no consumirás, no experimentarás placer, no hablarás, no aparecerás; en definitiva, no existirás, salvo en la sombra y el secreto. El poder no aplicaría al sexo más que una ley de prohibición. Su objetivo: que el sexo renuncie a sí mismo. Su instrumento: la amenaza de un castigo que consistiría en suprimirlo. Renuncia a ti mismo so pena de ser suprimido; no aparezcas si no quieres desaparecer. Tu existencia no será mantenida sino al precio de tu anulación. El poder constriñe al sexo con una prohibición que implanta la alternativa entre dos inexistencias.

□ *La lógica de la censura.* Se supone que este tipo de prohibición adopta tres formas: afirmar que eso no está permitido, impedir que eso sea dicho, negar que eso exista. Formas aparentemente difíciles de conciliar. Pero es entonces cuando se imagina una especie de lógica en cadena que sería característica de los mecanismos de censura: liga lo inexistente, lo ilícito y lo informulable de manera que cada uno sea a la vez principio y efecto

del otro: de lo que está prohibido no se debe hablar hasta que esté anulado en la realidad; lo inexistente no tiene derecho a ninguna manifestación, ni siquiera en el orden de la palabra que enuncia su inexistencia; y lo que se debe callar se encuentra proscrito de lo real como lo que está prohibido por excelencia. La lógica del poder sobre el sexo sería la lógica paradójica de una ley que se podría enunciar como conminación a la inexistencia, la no manifestación y el mutismo.

☐ *La unidad de dispositivo.* El poder sobre el sexo se ejercería de la misma manera en todos los niveles. De arriba abajo, en sus decisiones globales como en sus intervenciones capilares, cualesquiera que sean los aparatos o las instituciones en las que se apoye, actuaría de manera uniforme y masiva; funcionaría según los engranajes simples e indefinidamente reproducidos de la ley, la prohibición y la censura: del Estado a la familia, del príncipe al padre, del tribunal a la trivialidad de los castigos cotidianos, de las instancias de la dominación social a las estructuras constitutivas del sujeto mismo, se hallaría, en diferente escala, una forma general de poder. Esta forma es el derecho, con el juego de lo lícito y lo ilícito, de la trasgresión y el castigo. Ya se le preste la forma del príncipe que formula el derecho, del padre que prohibe, del censor que hace callar o del maestro que enseña la ley, de todos modos se esquematiza el poder en una forma jurídica y se definen sus efectos como obediencia. Frente a un poder que es ley, el sujeto constituido como sujeto —que está "sujeto"— es el que obedece. A la homogeneidad formal del poder a lo largo de esas instancias, correspondería a aquel a quien constriñe —ya se trate

del súbdito frente al monarca, del ciudadano frente al Estado, del niño frente a los padres, del discípulo frente al maestro— la forma general de sumisión. Por un lado, poder legislador y, por el otro, sujeto obediente.

Tanto en el tema general de que el poder reprime el sexo como en la idea de la ley constitutiva del deseo, encontramos la misma supuesta mecánica del poder. Se la define de un modo extrañamente limitativo. Primero porque se trataría de un poder pobre en recursos, muy ahorrativo en sus procedimientos, monótono en sus tácticas, incapaz de invención y condenado a repetirse siempre. Luego, porque sería un poder que sólo tendría la fuerza del "no"; incapaz de producir nada, apto únicamente para trazar límites, sería en esencia una antienergía; en ello consistiría la paradoja de su eficacia; no poder nada, salvo lograr que su sometido nada pueda tampoco, excepto lo que le deja hacer. Finalmente, porque se trataría de un poder cuyo modelo sería esencialmente jurídico, centrado en el solo enunciado de la ley y el solo funcionamiento de lo prohibido. Todos los modos de dominación, de sumisión, de sujeción se reducirían en suma al efecto de obediencia.

¿Por qué se acepta tan fácilmente esta concepción jurídica del poder, y por consiguiente la elisión de todo lo que podría constituir su eficacia productiva, su riqueza estratégica, su positividad? En una sociedad como la nuestra, donde los aparatos del poder son tan numerosos, sus rituales tan visibles y sus instrumentos finalmente tan seguros, en esta sociedad que fue, sin duda, más inventiva que cualquiera en materia de mecanismos de po-

der sutiles y finos, ¿por qué esa tendencia a no reconocerlo sino en la forma negativa y descarnada de lo prohibido? ¿Por qué reducir los dispositivos de la dominación nada más al procedimiento de la ley de prohibición?

Razón general y táctica que parece evidente: el poder es tolerable sólo con la condición de enmascarar una parte importante de sí mismo. Su éxito está en proporción directa con lo que logra esconder de sus mecanismos. ¿Sería aceptado el poder, si fuera enteramente cínico? Para el poder, el secreto no pertenece al orden del abuso; es indispensable para su funcionamiento. Y no sólo porque lo impone a quienes somete, sino porque también a éstos les resulta igualmente indispensable: ¿lo aceptarían acaso, si no viesen en ello un simple límite impuesto al deseo, dejando intacta una parte —incluso reducida— de libertad? El poder, como puro límite trazado a la libertad, es, en nuestra sociedad al menos, la forma general de su aceptabilidad.

Quizá hay para esto una razón histórica. Las grandes instituciones de poder que se desarrollaron en la Edad Media —la monarquía, el Estado con sus aparatos— tomaron impulso sobre el fondo de una multiplicidad de poderes que eran anteriores y, hasta cierto punto, contra ellos: poderes densos, enmarañados, conflictivos, poderes ligados al dominio directo o indirecto de la tierra, a la posesión de las armas, a la servidumbre, a los vínculos de soberanía o de vasallaje. Si tales instituciones pudieron implantarse, si supieron —beneficiándose con toda una serie de alianzas tácticas— hacerse aceptar, fue porque se presentaron como instancias de regulación, de arbitraje, de de-

limitación, como una manera de introducir entre esos poderes un orden, de fijar un principio para mitigarlos y distribuirlos con arreglo a fronteras y a una jerarquía establecida. Esas grandes formas de poder, frente a fuerzas múltiples que chocaban entre sí, funcionaron por encima de todos los derechos heterogéneos en tanto que principio del derecho, con el triple carácter de constituirse como conjunto unitario, de identificar su voluntad con la ley y de ejercerse a través de mecanismos de prohibición y de sanción. Su fórmula, *pax et justitia,* señalaba, en esa función a la que pretendía, a la paz como prohibición de las guerras feudales o privadas y a la justicia como manera de suspender el arreglo privado de los litigios. En ese desarrollo de las grandes instituciones monárquicas, se trataba, sin duda, de muy otra cosa que de un puro y simple edificio jurídico. Pero tal fue el lenguaje del poder, tal la representación de sí mismo que ofreció, y de la cual toda la teoría del derecho público construida en la Edad Media o reconstruida a partir del derecho romano ha dado testimonio. El derecho no fue simplemente un arma manejada hábilmente por los monarcas; fue el modo de manifestación y la forma de aceptabilidad del sistema monárquico. A partir de la Edad Media, en las sociedades occidentales el ejercicio del poder se formula siempre en el derecho.

Una tradición que se remonta al siglo XVIII o al XIX nos habituó a situar el poder monárquico absoluto del lado del no-derecho: lo arbitrario, los abusos, el capricho, la buena voluntad, los privilegios y las excepciones, la continuación tradicional de estados de hecho. Pero eso significa olvidar el rasgo histórico fundamental: las monarquías

occidentales se edificaron como sistemas de derecho, se reflejaron a través de teorías del derecho e hicieron funcionar sus mecanismos de poder según la forma del derecho. El viejo reproche de Boulainvilliers a la monarquía francesa —haberse valido del derecho y los juristas para abolir los derechos y rebajar a la aristocracia—, tiene, *grosso modo,* fundamento. A través del desarrollo de la monarquía y de sus instituciones se instauró esa dimensión de lo jurídico-político; por cierto que no se adecúa a la manera en que el poder se ejerció y se ejerce; pero es el código con que se presenta, y prescribe que se lo piense según ese código. La historia de la monarquía y el recubrimiento de hechos y procedimientos de poder por el discurso jurídico-político fueron cosas que marcharon al unísono.

Ahora bien, a pesar de los esfuerzos realizados para separar lo jurídico de la institución monárquica y para liberar lo político de lo jurídico, la representación del poder continuó atrapada por ese sistema. Consideremos dos ejemplos. En Francia, la crítica de la institución monárquica en el siglo XVIII no se hizo contra el sistema jurídico-monárquico, sino en nombre de un sistema jurídico puro, riguroso, en el que podrían introducirse sin excesos ni irregularidades todos los mecanismos del poder, contra una monarquía que a pesar de sus afirmaciones desbordaba sin cesar el derecho y se colocaba a sí misma por encima de las leyes. La crítica política se valió entonces de toda la reflexión jurídica que había acompañado al desarrollo de la monarquía, para condenarla; pero no puso en entredicho el principio según el cual el derecho debe ser la forma misma

del poder y que el poder debe ejercerse siempre con arreglo a la forma del derecho. En el siglo XIX apareció otro tipo de crítica de las instituciones políticas; crítica mucho más radical puesto que se trataba de mostrar no sólo que el poder real escapaba a las reglas del derecho, sino que el sistema mismo del derecho era una manera de ejercer la violencia, de anexarla en provecho de algunos, y de hacer funcionar, bajo la apariencia de la ley general, las asimetrías e injusticias de una dominación. Pero esta crítica del derecho se formula aún según el postulado de que el poder debe por esencia, e idealmente, ejercerse con arreglo a un derecho fundamental.

En el fondo, a pesar de las diferencias de épocas y de objetivos, la representación del poder ha permanecido acechada por la monarquía. En el pensamiento y en el análisis político, aún no se ha guillotinado al rey. De allí la importancia que todavía se otorga en la teoría del poder al problema del derecho y de la violencia, de la ley y la ilegalidad, de la voluntad y de la libertad, y sobre todo del Estado y la soberanía (incluso si ésta es interrogada en un ser colectivo y no más en la persona del soberano). Pensar el poder a partir de estos problemas equivale a pensarlos a partir de una forma histórica muy particular de nuestras sociedades: la monarquía jurídica. Muy particular, y a pesar de todo transitoria. Pues si muchas de sus formas subsistieron y aún subsisten, novísimos mecanismos de poder la penetraron poco a poco y son probablemente irreducibles a la representación del derecho. Más lejos se verá: esos mecanismos de poder son, en parte al menos, los que a partir del siglo XVIII tomaron a su cargo

la vida de los hombres, a los hombres como cuerpos vivientes. Y si es verdad que lo jurídico sirvió para representarse (de manera sin duda no exhaustiva) un poder centrado esencialmente en la extracción (en sentido jurídico) y la muerte, ahora resulta absolutamente heterogéneo respecto de los nuevos procedimientos de poder que funcionan no ya por el derecho sino por la técnica, no por la ley sino por la normalización, no por el castigo sino por el control, y que se ejercen en niveles y formas que rebasan el Estado y sus aparatos. Hace ya siglos que entramos en un tipo de sociedad donde lo jurídico puede cada vez menos servirle al poder de cifra o de sistema de representación. Nuestro declive nos aleja cada vez más de un reino del derecho que comenzaba ya a retroceder hacia el pasado en la época en que la Revolución francesa (y con ella la edad de las constituciones y los códigos) parecía convertirlo en una promesa para un futuro cercano.

Es esa representación jurídica la que todavía está en acción en los análisis contemporáneos de las relaciones entre el poder y el sexo. Ahora bien, el problema no consiste en saber si el deseo es extraño al poder, si es anterior a la ley, como se imagina con frecuencia, o si, por el contrario, la ley lo constituye. Ése no es el punto. Sea el deseo esto o aquello, de todos modos se continúa concibiéndolo en relación con un poder siempre jurídico y discursivo, un poder cuyo punto central es la enunciación de la ley. Se permanece aferrado a cierta imagen del poder-ley, del poder-soberanía, que los teóricos del derecho y la institución monárquica dibujaron. Y hay que liberarse de esa imagen, es decir, del privilegio teórico de la ley

y de la soberanía, si se quiere realizar un análisis del poder según el juego concreto e histórico de sus procedimientos. Hay que construir una analítica del poder que ya no tome al derecho como modelo y como código.

Reconozco gustosamente que el proyecto de esta historia de la sexualidad, o más bien de esta serie de estudios concernientes a las relaciones históricas entre el poder y el discurso sobre el sexo, es circular, en el sentido de que se trata de dos tentativas, cada una de las cuales remite a la otra. Intentemos deshacernos de una representación jurídica y negativa del poder, renunciemos a pensarlo en términos de ley, prohibición, libertad y soberanía: ¿cómo analizar entonces lo que ocurrió, en la historia reciente, a propósito del sexo, aparentemente uno de los aspectos más prohibidos de nuestra vida y nuestro cuerpo? ¿Cómo —fuera de la prohibición y el obstáculo— tiene acceso al mismo el poder? ¿Mediante qué mecanismos, tácticas o dispositivos? Pero admitamos en cambio que un examen algo cuidadoso muestra que en las sociedades modernas el poder en realidad no ha regido la sexualidad según la ley y la soberanía; supongamos que el análisis histórico haya revelado la presencia de una verdadera "tecnología" del sexo, mucho más compleja y sobre todo mucho más positiva que el efecto de una mera "prohibición"; desde ese momento, este ejemplo —que no se puede dejar de considerar privilegiado, puesto que ahí, más que en cualquiera otra parte, el poder parecía funcionar como prohibición— ¿acaso no nos constriñe a forjar, a propósito del poder, principios de análisis que no participen del sistema del derecho y la forma de la ley?

Por lo tanto, al forjar otra teoría del poder, se trata, al mismo tiempo, de formar otro enrejado de desciframiento histórico y, mirando más de cerca todo un material histórico, de avanzar poco a poco hacia otra concepción del poder. Se trata de pensar el sexo sin la ley y, a la vez, el poder sin el rey.

2. MÉTODO

Luego: analizar la formación de cierto tipo de saber sobre el sexo en términos de poder, no de represión o ley. Pero la palabra "poder" amenaza introducir varios malentendidos. Malentendidos acerca de su identidad, su forma, su unidad. Por poder no quiero decir "el Poder", como conjunto de instituciones y aparatos que garantizan la sujeción de los ciudadanos en un Estado determinado. Tampoco indico un modo de sujeción que, por oposición a la violencia, tendría la forma de la regla. Finalmente, no entiendo por poder un sistema general de dominación ejercida por un elemento o un grupo sobre otro, y cuyos efectos, merced a sucesivas derivaciones, atravesarían el cuerpo social entero. El análisis en términos de poder no debe postular, como datos iniciales, la soberanía del Estado, la forma de la ley o la unidad global de una dominación; éstas son más bien formas terminales. Me parece que por poder hay que comprender, primero, la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las trasforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o, al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las estrategias, por último,

que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales. La condición de posibilidad del poder, en todo caso el punto de vista que permite volver inteligible su ejercicio (hasta en sus efectos más "periféricos" y que también permite utilizar sus mecanismos como cifra de inteligibilidad del campo social), no debe ser buscado en la existencia primera de un punto central, en un foco único de soberanía del cual irradiarían formas derivadas y descendientes; son los pedestales móviles de las relaciones de fuerzas los que sin cesar inducen, por su desigualdad, estados de poder —pero siempre locales e inestables. Omnipresencia del poder: no porque tenga el privilegio de reagruparlo todo bajo su invencible unidad, sino porque se está produciendo a cada instante, en todos los puntos, o más bien en toda relación de un punto con otro. El poder está en todas partes; no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes. Y "el" poder, en lo que tiene de permanente, de repetitivo, de inerte, de autorreproductor, no es más que el efecto de conjunto que se dibuja a partir de todas esas movilidades, el encadenamiento que se apoya en cada una de ellas y trata de fijarlas. Hay que ser nominalista, sin duda: el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada.

¿Cabe, entonces, invertir la fórmula y decir que la política es la continuación de la guerra por otros medios? Quizá, si aún se quiere mantener

una distancia entre guerra y política, se debería adelantar más bien que esa multiplicidad de las relaciones de fuerza puede ser cifrada —en parte y nunca totalmente— ya sea en forma de "guerra", ya en forma de "política"; constituirían dos estrategias diferentes (pero prontas a caer la una en la otra) para integrar las relaciones de fuerza desequilibradas, heterogéneas, inestables, tensas.

Siguiendo esa línea, se podrían adelantar cierto número de proposiciones:

□ que el poder no es algo que se adquiera, arranque o comparta, algo que se conserve o se deje escapar; el poder se ejerce a partir de innumerables puntos, y en el juego de relaciones móviles y no igualitarias;

□ que las relaciones de poder no están en posición de exterioridad respecto de otros tipos de relaciones (procesos económicos, relaciones de conocimiento, relaciones sexuales), sino que son inmanentes; constituyen los efectos inmediatos de las particiones, desigualdades y desequilibrios que se producen, y, recíprocamente, son las condiciones internas de tales diferenciaciones; las relaciones de poder no se hallan en posición de superestructura, con un simple papel de prohibición o reconducción; desempeñan, allí en donde actúan, un papel directamente productor;

□ que el poder viene de abajo; es decir, que no hay, en el principio de las relaciones de poder, y como matriz general, una oposición binaria y global entre dominadores y dominados, reflejándose esa dualidad de arriba abajo y en grupos cada vez más restringidos, hasta las profundidades del cuerpo social. Más bien hay que suponer que las relaciones de fuerza múltiples que se forman y

actúan en los aparatos de producción, las familias, los grupos restringidos y las instituciones, sirven de soporte a amplios efectos de escisión que recorren el conjunto del cuerpo social. Éstos forman entonces una línea de fuerza general que atraviesa los enfrentamientos locales y los vincula; de rechazo, por supuesto, estos últimos proceden sobre aquéllos a redistribuciones, alineamientos, homogeneizaciones, arreglos de serie, establecimientos de convergencia. Las grandes dominaciones son los efectos hegemónicos sostenidos continuamente por la intensidad de todos esos enfrentamientos;

☐ que las relaciones de poder son a la vez intencionales y no subjetivas. Si, de hecho, son inteligibles, no se debe a que sean el efecto, en términos de causalidad, de una instancia distinta que las "explicaría", sino a que están atravesadas de parte a parte por un cálculo: no hay poder que se ejerza sin una serie de miras y objetivos. Pero ello no significa que resulte de la opción o decisión de un sujeto individual; no busquemos el estado mayor que gobierna su racionalidad; ni la casta que gobierna, ni los grupos que controlan los aparatos del Estado, ni los que toman las decisiones económicas más importantes administran el conjunto de la red de poder que funciona en una sociedad (y que la hace funcionar) ; la racionalidad del poder es la de las tácticas a menudo muy explícitas en el nivel en que se inscriben —cinismo local del poder—, que encadenándose unas con otras, solicitándose mutuamente y propagándose, encontrando en otras partes sus apoyos y su condición, dibujan finalmente dispositivos de conjunto: ahí, la lógica es aún perfectamente clara, las miras descifrables, y, sin embargo, sucede que no hay nadie

para concebirlas y muy pocos para formularlas: carácter implícito de las grandes estrategias anónimas, casi mudas, que coordinan tácticas locuaces cuyos "inventores" o responsables frecuentemente carecen de hipocresía;

☐ que donde hay poder hay resistencia, y no obstante (o mejor: por lo mismo), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder. ¿Hay que decir que se está necesariamente "en" el poder, que no es posible "escapar" de él, que no hay, en relación con él, exterior absoluto, puesto que se estaría infaltablemente sometido a la ley? ¿O que, siendo la historia la astucia de la razón, el poder sería la astucia de la historia —el que siempre gana? Eso sería desconocer el carácter estrictamente relacional de las relaciones de poder. No pueden existir más que en función de una multiplicidad de puntos de resistencia: éstos desempeñan, en las relaciones de poder, el papel de adversario, de blanco, de apoyo, de saliente para una aprehensión. Los puntos de resistencia están presentes en todas partes dentro de la red de poder. Respecto del poder no existe, pues, *un* lugar del gran Rechazo —alma de la revuelta, foco de todas las rebeliones, ley pura del revolucionario. Pero hay *varias* resistencias que constituyen excepciones, casos especiales: posibles, necesarias, improbables, espontáneas, salvajes, solitarias, concertadas, rastreras, violentas, irreconciliables, rápidas para la transacción, interesadas o sacrificiales; por definición, no pueden existir sino en el campo estratégico de las relaciones de poder. Pero ello no significa que sólo sean su contrapartida, la marca en hueco de un vaciado del poder, formando respecto de la esencial dominación un revés

finalmente siempre pasivo, destinado a la indefinida derrota. Las resistencias no dependen de algunos principios heterogéneos; mas no por eso son engaño o promesa necesariamente frustrada. Constituyen el otro término en las relaciones de poder; en ellas se inscriben como el irreducible elemento enfrentador. Las resistencias también, pues, están distribuidas de manera irregular: los puntos, los nudos, los focos de resistencia se hallan diseminados con más o menos densidad en el tiempo y en el espacio, llevando a lo alto a veces grupos o individuos de manera definitiva, encendiendo algunos puntos del cuerpo, ciertos momentos de la vida, determinados tipos de comportamiento. ¿Grandes rupturas radicales, particiones binarias y masivas? A veces. Pero más frecuentemente nos enfrentamos a puntos de resistencia móviles y transitorios, que introducen en una sociedad líneas divisorias que se desplazan rompiendo unidades y suscitando reagrupamientos, abriendo surcos en el interior de los propios individuos, cortándolos en trozos y remodelándolos, trazando en ellos, en su cuerpo y su alma, regiones irreducibles. Así como la red de las relaciones de poder concluye por construir un espeso tejido que atraviesa los aparatos y las instituciones sin localizarse exactamente en ellos, así también la formación del enjambre de los puntos de resistencia surca las estratificaciones sociales y las unidades individuales. Y es sin duda la codificación estratégica de esos puntos de resistencia lo que torna posible una revolución, un poco como el Estado reposa en la integración institucional de las relaciones de poder.

Dentro de ese campo de las relaciones de fuerza hay que analizar los mecanismos del poder. Así se escapará del sistema Soberano-Ley que tanto tiempo fascinó al pensamiento político. Y, si es verdad que Maquiavelo fue uno de los pocos —y sin duda residía en eso el escándalo de su "cinismo"— en pensar el poder del príncipe en términos de relaciones de fuerza, quizá haya que dar un paso más, dejar de lado el personaje del Príncipe y descifrar los mecanismos del poder a partir de una estrategia inmanente en las relaciones de fuerza.

Para volver al sexo y a los discursos verdaderos que lo tomaron a su cargo, el problema a resolver no debe pues consistir en lo siguiente: habida cuenta de determinada estructura estatal, ¿cómo y por qué "el" poder necesita instituir un saber sobre el sexo? No será tampoco: ¿a qué dominación de conjunto sirvió el cuidado puesto (desde el siglo XVIII) en producir sobre el sexo discursos verdaderos? Ni tampoco: ¿qué ley presidió, al mismo tiempo, a la regularidad del comportamiento sexual y a la conformidad de lo que se decía sobre el mismo? Sino, en cambio: en tal tipo de discurso sobre el sexo, en tal forma de extorsión de la verdad que aparece históricamente y en lugares determinados (en torno al cuerpo del niño, a propósito del sexo femenino, en la oportunidad de prácticas de restricciones de nacimientos, etc.), ¿cuáles son las relaciones de poder, las más inmediatas, las más locales, que están actuando? ¿Cómo tornan posibles esas especies de discursos, e, inversamente, cómo esos discursos les sirven de soporte? ¿Cómo se ve modificado el juego de esas relaciones de poder en virtud de su ejercicio mismo —refuerzo de ciertos términos, debilitamiento de otros,

efectos de resistencia, contracargas (*contre-investissements*), de tal suerte que no ha habido, dado de una vez por todas, un tipo estable de sujeción? ¿Cómo se entrelazan unas con otras las relaciones de poder, según la lógica de una estrategia global que retrospectivamente adquiere el aspecto de una política unitaria y voluntarista del sexo? *Grosso modo:* en lugar de referir a la forma única del gran Poder todas las violencias infinitesimales que se ejercen sobre el sexo, todas las miradas turbias que se le dirigen y todos los sellos con que se oblitera su conocimiento posible, se trata de inmergir la abundosa producción de discursos sobre el sexo en el campo de las relaciones de poder múltiples y móviles.

Lo que conduce a plantear previamente cuatro reglas. Pero no constituyen imperativos metodológicos; cuanto más, prescripciones de prudencia.

1] *Regla de inmanencia*

No considerar que existe determinado dominio de la sexualidad que depende por derecho de un conocimiento científico desinteresado y libre, pero sobre el cual las exigencias del poder —económicas o ideológicas— hicieron pesar mecanismos de prohibición. Si la sexualidad se constituyó como dominio por conocer, tal cosa sucedió a partir de relaciones de poder que la instituyeron como objeto posible; y si el poder pudo considerarla un blanco, eso ocurrió porque técnicas de saber y procedimientos discursivos fueron capaces de sitiarla e inmovilizarla. Entre técnicas de saber y estrategias de poder no existe exterioridad algu-

na, incluso si poseen su propio papel específico y se articulan una con otra, a partir de su diferencia. Se partirá pues de lo que podría denominarse "focos locales" de poder-saber: por ejemplo, las relaciones que se anudan entre penitente y confesor o fiel y director de conciencia: en ellas, y bajo el signo de la "carne" que se debe dominar, diferentes formas de discursos —examen de sí mismo, interrogatorios, confesiones, interpretaciones, conversaciones— portan en una especie de vaivén incesante formas de sujeción y esquemas de conocimiento. Asimismo, el cuerpo del niño vigilado, rodeado en su cuna, lecho o cuarto por toda una ronda de padres, nodrizas, domésticos, pedagogos, médicos, todos atentos a las menores manifestaciones de su sexo, constituyó, sobre todo a partir del siglo XVIII, otro "foco local" de poder-saber.

2] *Reglas de las variaciones continuas*

No buscar quién posee el poder en el orden de la sexualidad (los hombres, los adultos, los padres, los médicos) y a quién le falta (las mujeres, los adolescentes, los niños, los enfermos. . .) ; ni quién tiene el derecho de saber y quién está mantenido por la fuerza en la ignorancia. Sino buscar, más bien, el esquema de las modificaciones que las relaciones de fuerza, por su propio juego, implican. Las "distribuciones de poder" o las "apropiaciones de saber" nunca representan otra cosa que cortes instantáneos de ciertos procesos, ya de refuerzo acumulado del elemento más fuerte, ya de inversión de la relación, ya de crecimiento simul-

táneo de ambos términos. Las relaciones de poder-saber no son formas establecidas de repartición sino "matrices de trasformaciones". El conjunto constituido en el siglo XIX alrededor del niño y su sexo por el padre, la madre, el educador y el médico, atravesó modificaciones incesantes, desplazamientos continuos, uno de cuyos resultados más espectaculares fue una extraña inversión: mientras que, al principio, la sexualidad del niño fue problematizada en una relación directamente establecida entre el médico y los padres (en forma de consejos, de opinión sobre vigilancia, de amenazas para el futuro), finalmente fue en la relación del psiquiatra con el niño como la sexualidad de los adultos se vio puesta en entredicho.

3] *Regla del doble condicionamiento*

Ningún "foco local", ningún "esquema de trasformación" podría funcionar sin inscribirse al fin y al cabo, por una serie de encadenamientos sucesivos, en una estrategia de conjunto. Inversamente, ninguna estrategia podría asegurar efectos globales si no se apoyara en relaciones precisas y tenues que le sirven, si no de aplicación y consecuencia, sí de soporte y punto de anclaje. De unas a otras, ninguna discontinuidad como en dos niveles diferentes (uno microscópico y el otro macroscópico), pero tampoco homogeneidad (como si uno fuese la proyección aumentada o la miniaturización del otro); más bien hay que pensar en el doble condicionamiento de una estrategia por la especificidad de las tácticas posibles y de las tácticas por la envoltura estratégica que las hace

funcionar. Así, en la familia el padre no es el "representante" del soberano o del Estado; y éstos no son proyecciones del padre en otra escala. La familia no reproduce a la sociedad; y ésta, a su vez, no la imita. Pero el dispositivo familiar, precisamente en lo que tenía de insular y de heteromorfo respecto de los demás mecanismos de poder, sirvió de soporte a las grandes "maniobras" para el control malthusiano de la natalidad, para las incitaciones poblacionistas, para la medicalización del sexo y la psiquiatrización de sus formas no genitales.

4] *Regla de la polivalencia táctica de los discursos*

Lo que se dice sobre el sexo no debe ser analizado como simple superficie de proyección de los mecanismos de poder. Poder y saber se articulan por cierto en el discurso. Y por esa misma razón, es preciso concebir el discurso como una serie de segmentos discontinuos cuya función táctica no es uniforme ni estable. Más precisamente, no hay que imaginar un universo del discurso dividido entre el discurso aceptado y el discurso excluido o entre el discurso dominante y el dominado, sino como una multiplicidad de elementos discursivos que pueden actuar en estrategias diferentes. Tal distribución es lo que hay que restituir, con lo que acarrea de cosas dichas y cosas ocultas, de enunciaciones requeridas y prohibidas; con lo que supone de variantes y efectos diferentes según quién hable, su posición de poder, el contexto institucional en que se halle colocado; con lo que trae, también, de desplazamientos y reutilizaciones

de fórmulas idénticas para objetivos opuestos. Los discursos, al igual que los silencios, no están de una vez por todas sometidos al poder o levantados contra él. Hay que admitir un juego complejo e inestable donde el discurso puede, a la vez, ser instrumento y efecto de poder, pero también obstáculo, tope, punto de resistencia y de partida para una estrategia opuesta. El discurso trasporta y produce poder; lo refuerza pero también lo mina, lo expone, lo torna frágil y permite detenerlo. Del mismo modo, el silencio y el secreto abrigan el poder, anclan sus prohibiciones; pero también aflojan sus apresamientos y negocian tolerancias más o menos oscuras. Piénsese por ejemplo en la historia de lo que fue, por excelencia, "el" gran pecado contra natura. La extrema discreción de los textos sobre la sodomía —esa categoría tan confusa—, la reticencia casi general al hablar de ella permitió durante mucho tiempo un doble funcionamiento: por una parte, una extrema severidad (condena a la hoguera aplicada aún en el siglo XVIII sin que ninguna protesta importante fuera expresada antes de la mitad del siglo), y, por otra, una tolerancia seguramente muy amplia (que se deduce indirectamente de la rareza de las condenas judiciales, y que se advierte más directamente a través de ciertos testimonios sobre las sociedades masculinas que podían existir en los ejércitos o las cortes). Ahora bien, en el siglo XIX, la aparición en la psiquiatría, la jurisprudencia y también la literatura de toda una serie de discursos sobre las especies y subespecies de homosexualidad, inversión, pederastia y "hermafroditismo psíquico", con seguridad permitió un empuje muy pronunciado de los controles so-

ciales en esta región de la "perversidad", pero permitió también la constitución de un discurso "de rechazo": la homosexualidad se puso a hablar de sí misma, a reivindicar su legitimidad o su "naturalidad" incorporando frecuentemente al vocabulario las categorías con que era médicamente descalificada. No existe el discurso del poder por un lado y, enfrente, otro que se le oponga. Los discursos son elementos o bloques tácticos en el campo de las relaciones de fuerza; puede haberlos diferentes e incluso contradictorios en el interior de la misma estrategia; pueden por el contrario circular sin cambiar de forma entre estrategias opuestas. A los discursos sobre el sexo no hay que preguntarles ante todo de cuál teoría implícita derivan o qué divisiones morales acompañan o qué ideología —dominante o dominada— representan, sino que hay que interrogarlos en dos niveles: su productividad táctica (qué efectos recíprocos de poder y saber aseguran) y su integración estratégica (cuál coyuntura y cuál relación de fuerzas vuelve necesaria su utilización en tal o cual episodio de los diversos enfrentamientos que se producen).

Se trata, en suma, de orientarse hacia una concepción del poder que remplaza el privilegio de la ley por el punto de vista del objetivo, el privilegio de lo prohibido por el punto de vista de la eficacia táctica, el privilegio de la soberanía por el análisis de un campo múltiple y móvil de relaciones de fuerza donde se producen efectos globales, pero nunca totalmente estables, de dominación. El modelo estratégico y no el modelo del derecho. Y ello no por opción especulativa o preferencia teórica, sino porque uno de los rasgos fundamentales de las sociedades occidentales con-

siste, en efecto, en que las relaciones de fuerza —que durante mucho tiempo habían encontrado en la guerra, en todas las formas de guerra, su expresión principal— se habilitaron poco a poco en el orden del poder político.

3. DOMINIO

No hay que describir la sexualidad como un impulso reacio, extraño por naturaleza e indócil por necesidad a un poder que, por su lado, se encarniza en someterla y a menudo fracasa en su intento de dominarla por completo. Aparece ella más bien como un punto de pasaje para las relaciones de poder, particularmente denso: entre hombres y mujeres, jóvenes y viejos, padres y progenitura, educadores y alumnos, padres y laicos, gobierno y población. En las relaciones de poder la sexualidad no es el elemento más sordo, sino, más bien, uno de los que están dotados de la mayor instrumentalidad: utilizable para el mayor número de maniobras y capaz de servir de apoyo, de bisagra, a las más variadas estrategias.

No hay una estrategia única, global, válida para toda la sociedad y enfocada de manera uniforme sobre todas las manifestaciones del sexo: por ejemplo, la idea de que a menudo se ha buscado por diferentes medios reducir todo el sexo a su función reproductora, a su forma heterosexual y adulta y a su legitimidad matrimonial, no da razón, sin duda, de los múltiples objetivos buscados, de los múltiples medios empleados en las políticas sexuales que concernieron a ambos sexos, a las diferentes edades y las diversas clases sociales.

En una primera aproximación, parece posible distinguir, a partir del siglo XVIII, cuatro grandes conjuntos estratégicos que despliegan a propósito

del sexo dispositivos específicos de saber y de poder. No nacieron de golpe en ese momento, pero adquirieron entonces una coherencia, alcanzaron en el orden del poder una eficacia y en el del saber una productividad que permite describirlos en su relativa autonomía.

Histerización del cuerpo de la mujer: triple proceso según el cual el cuerpo de la mujer fue analizado —calificado y descalificado— como cuerpo integralmente saturado de sexualidad; según el cual ese cuerpo fue integrado, bajo el efecto de una patología que le sería intrínseca, al campo de las prácticas médicas; según el cual, por último, fue puesto en comunicación orgánica con el cuerpo social (cuya fecundidad regulada debe asegurar), el espacio familiar (del que debe ser un elemento sustancial y funcional) y la vida de los niños (que produce y debe garantizar, por una responsabilidad biológico-moral que dura todo el tiempo de la educación): la Madre, con su imagen negativa que es la "mujer nerviosa", constituye la forma más visible de esta histerización.

Pedagogización del sexo del niño: doble afirmación de que casi todos los niños se entregan o son susceptibles de entregarse a una actividad sexual, y de que siendo esa actividad indebida, a la vez "natural" y "contra natura", trae consigo peligros físicos y morales, colectivos e individuales; los niños son definidos como seres sexuales "liminares", más acá del sexo y ya en él, a caballo en una peligrosa línea divisoria; los padres, las familias, los educadores, los médicos, y más tarde los psicólogos, deben tomar a su cargo, de manera continua, ese germen sexual precioso y peligroso, peligroso y en peligro; tal pedagogización se mani-

fiesta sobre todo en una guerra contra el onanismo que en Occidente duró cerca de dos siglos.

Socialización de las conductas procreadoras: socialización económica por el sesgo de todas las incitaciones o frenos aportados, por medidas "sociales" o fiscales, a la fecundidad de las parejas; socialización política por la responsabilización de las parejas respecto del cuerpo social entero (que hay que limitar o, por el contrario, reforzar), socialización médica, en virtud del valor patógeno, para el individuo y la especie, prestado a las prácticas de control de los nacimientos.

Finalmente, *psiquiatrización del placer perverso:* el instinto sexual fue aislado como instinto biológico y psíquico autónomo; se hizo el análisis clínico de todas las formas de anomalías que pueden afectarlo; se le prestó un papel de normalización y patologización de la conducta entera; por último, se buscó una tecnología correctiva de dichas anomalías.

En la preocupación por el sexo —que asciende todo a lo largo del siglo XIX— se dibujan cuatro figuras, objetos privilegiados de saber, blancos y ancorajes para las empresas del saber: la mujer histérica, el niño masturbador, la pareja malthusiana, el adulto perverso; cada uno es el correlativo de una de esas estrategias que, cada una a su manera, atravesaron y utilizaron el sexo de los niños, de las mujeres y de los hombres.

¿De qué se trata en tales estrategias? ¿De una lucha contra la sexualidad? ¿O de un esfuerzo por controlarla? ¿De una tentativa para regirla mejor y enmascarar lo que pueda tener de indiscreto, de

chillón, de indócil? ¿De una manera de formular esa parte de saber que sería aceptable o útil? En realidad, se trata más bien de la producción misma de la sexualidad, a la que no hay que concebir como una especie dada de naturaleza que el poder intentaría reducir, o como un dominio oscuro que el saber intentaría, poco a poco, descubrir. Es el nombre que se puede dar a un dispositivo histórico: no una realidad por debajo en la que se ejercerían difíciles apresamientos, sino una gran red superficial donde la estimulación de los cuerpos, la intensificación de los placeres, la incitación al discurso, la formación de conocimientos, el refuerzo de los controles y las resistencias se encadenan unos con otros según grandes estrategias de saber y de poder.

Sin duda puede admitirse que las relaciones de sexo dieron lugar, en toda sociedad, a un *dispositivo de alianza:* sistema de matrimonio, de fijación y de desarrollo del parentesco, de trasmisión de nombres y bienes. El dispositivo de alianza, con los mecanismos coercitivos que lo aseguran, con el saber que exige, a menudo complejo, perdió importancia a medida que los procesos económicos y las estructuras políticas dejaron de hallar en él un instrumento adecuado o un soporte suficiente. Las sociedades occidentales modernas inventaron y erigieron, sobre todo a partir del siglo XVIII, un nuevo dispositivo que se le superpone y que contribuyó, aunque sin excluirlo, a reducir su importancia. Éste es el *dispositivo de sexualidad:* como el de alianza, está empalmado a los compañeros sexuales, pero de muy otra manera. Se podría oponerlos término a término. El dispositivo de alianza se edifica en torno de un sistema de

reglas que definen lo permitido y lo prohibido, lo prescrito y lo ilícito; el de sexualidad funciona según técnicas móviles, polimorfas y coyunturales de poder. El dispositivo de alianza tiene entre sus principales objetivos el de reproducir el juego de las relaciones y mantener la ley que las rige; el de sexualidad engendra en cambio una extensión permanente de los dominios y las formas de control. Para el primero, lo pertinente es el lazo entre dos personas de estatuto definido; para el segundo, lo pertinente son las sensaciones del cuerpo, la calidad de los placeres, la naturaleza de las impresiones, por tenues o imperceptibles que sean. Finalmente, si el dispositivo de alianza está fuertemente articulado con la economía a causa del papel que puede desempeñar en la trasmisión o circulación de riquezas, el dispositivo de sexualidad está vinculado a la economía a través de mediaciones numerosas y sutiles, pero la principal es el cuerpo —cuerpo que produce y que consume. En una palabra, el dispositivo de alianza sin duda está orientado a una homeostasis del cuerpo social, que es su función mantener; de ahí su vínculo privilegiado con el derecho; de ahí también que, para él, el tiempo fuerte sea el de la "reproducción". El dispositivo de sexualidad no tiene como razón de ser el hecho de reproducir, sino el de proliferar, innovar, anexar, inventar, penetrar los cuerpos de manera cada vez más detallada y controlar las poblaciones de manera cada vez más global. Es necesario, pues, admitir tres o cuatro tesis contrarias a la que supone el tema de una sexualidad reprimida por las formas modernas de la sociedad: la sexualidad está ligada a dispositivos de poder recientes; ha estado en expan-

sión creciente desde el siglo XVII; la disposición o arreglo que desde entonces la sostuvo no se dirige a la reproducción; se ligó desde el origen a una intensificación del cuerpo; a su valoración como objeto de saber y como elemento en las relaciones de poder.

No sería exacto decir que el dispositivo de sexualidad sustituyó al dispositivo de alianza. Es posible imaginar que quizás un día lo remplace. Pero hoy, de hecho, si bien tiende a recubrirlo, no lo ha borrado ni tornado inútil. Históricamente, por lo demás, fue alrededor y a partir del dispositivo de alianza donde se erigió el de sexualidad. La práctica de la penitencia, luego la del examen de conciencia y la de la dirección espiritual fue el núcleo formador: ahora bien, como vimos,[1] lo que en primer término estuvo en juego en el tribunal de la penitencia fue el sexo en tanto que soporte de relaciones; la cuestión planteada era la del comercio permitido o prohibido (adulterio, relaciones extramatrimoniales, o con una persona interdicta por la sangre o por su condición, carácter legítimo o no del acto de cópula); luego, poco a poco, con la nueva pastoral —y su aplicación en seminarios, colegios y conventos—, se pasó de una problemática de la relación a una problemática de la "carne", es decir: del cuerpo, de la sensación, de la naturaleza del placer, de los movimientos más secretos de la concupiscencia, de las formas sutiles de la delectación y del consentimiento. La "sexualidad" estaba naciendo, naciendo de una técnica de poder que en el origen estuvo centrada en la alianza. Desde entonces no

[1] Cf., *supra*, p. 49.

dejó de funcionar en relación con un sistema de alianza y apoyándose en él. La célula familiar, tal como fue valorada en el curso del siglo XVIII, permitió que en sus dos dimensiones principales (el eje marido-mujer y el eje padres-hijos) se desarrollaran los elementos principales del dispositivo de sexualidad (el cuerpo femenino, la precocidad infantil, la regulación de los nacimientos y, sin duda en menor medida, la especificación de los perversos). No hay que entender la familia en su forma contemporánea como una estructura social, económica y política de alianza que excluye la sexualidad o al menos la refrena, la atenúa tanto como es posible y sólo se queda con sus funciones útiles. El papel de la familia es anclarla y constituir su soporte permanente. Asegura la producción de una sexualidad que no es homogénea respecto de los privilegios de alianza, permitiendo al mismo tiempo que los sistemas de alianza sean atravesados por toda una nueva táctica de poder que hasta entonces ignoraban. La familia es el cambiador de la sexualidad y de la alianza: trasporta la ley y la dimensión de lo jurídico hasta el dispositivo de sexualidad; y trasporta la economía del placer y la intensidad de las sensaciones hasta el régimen de la alianza.

Esa acción de prender con alfileres el dispositivo de alianza y el de sexualidad en la forma de la familia permite comprender un cierto número de hechos: que a partir del siglo XVIII la familia haya llegado a ser un lugar obligatorio de afectos, de sentimientos, de amor; que la sexualidad tenga como punto privilegiado la eclosión de la familia; que, por la misma razón, la familia nazca ya "incestuosa". Es posible que en las sociedades donde

predominan los dispositivos de alianza la prohibición del incesto sea una regla funcionalmente indispensable. Pero en una sociedad como la nuestra, donde la familia es el más activo foco de sexualidad, y donde sin duda son las exigencias de ésta las que mantienen y prolongan la existencia de aquélla, el incesto —por muy otras razones y de otra manera— ocupa un lugar central; sin cesar es solicitado y rechazado, objeto de obsesión y llamado, secreto temido y juntura indispensable. Aparece como lo prohibidísimo en la familia mientras ésta actúe como dispositivo de alianza; pero también como lo continuamente requerido para que la familia sea un foco de incitación permanente de la sexualidad. Si durante más de un siglo el Occidente se interesó tanto en la prohibición del incesto, si con acuerdo más o menos común se vio en él un universal social y uno de los puntos de pasaje a la cultura obligatorios, quizá fue porque se encontraba allí un medio de defenderse, no contra un deseo incestuoso, sino contra la extensión y las implicaciones de ese dispositivo de sexualidad que se había erigido y cuyo inconveniente, entre muchos beneficios, consistía en ignorar las leyes y las formas jurídicas de la alianza. La afirmación de que toda sociedad, sea la que fuere, y por consiguiente la nuestra, está sometida a esa regla de reglas, garantizaba que el dispositivo de sexualidad, cuyos efectos extraños comenzaban a manipularse —entre ellos la intensificación afectiva del espacio familiar—, no podría escapar al viejo gran sistema de la alianza. Así el derecho estaría a salvo, inclusive en la nueva mecánica de poder. Pues tal es la paradoja de esta sociedad que inventó desde el siglo XVIII tantas

tecnologías de poder extrañas al derecho: teme sus efectos y proliferaciones y trata de recodificarlos en las formas del derecho. Si se admite que la prohibición del incesto es el umbral de toda cultura, entonces la sexualidad se encuentra desde el fondo de los tiempos colocada bajo el signo de la ley y el derecho. La etnología, al reelaborar sin cesar durante tanto tiempo la teoría trascultural de la prohibición del incesto, se ha hecho digna de todo el dispositivo moderno de sexualidad y de los discursos teóricos que produce.

Lo que ha ocurrido desde el siglo XVII puede descifrarse así: el dispositivo de sexualidad, que se había desarrollado primero en los márgenes de las instituciones familiares (en la dirección de conciencias, en la pedagogía), poco a poco volverá a centrarse en la familia: lo que podía incluir de extraño, de irreducible, quizá de peligroso para el dispositivo de alianza —la consciencia de tal peligro se manifiesta en las críticas frecuentemente dirigidas contra la indiscreción de los directores, y en todo el debate, algo más tardío, sobre la educación de los niños: privada o pública, institucional o familiar—,[2] fue vuelto a tomar en cuenta por la familia, una familia reorganizada, más cerrada sin duda, intensificada seguramente en relación con las antiguas funciones que ejercía en el dispositivo de alianza. Los padres y los cónyuges llegaron a ser en la familia los principales agentes de un dispositivo de sexualidad que, en el

[2] *Tartufo*, de Molière, y *El preceptor*, de Lenz, representan, con un siglo de distancia entre ellas, la interferencia del dispositivo de sexualidad en el dispositivo de familia: *Tartufo* en el caso de la dirección espiritual y *El preceptor* en el de la educación.

exterior, se apoya en los médicos, los pedagogos, más tarde los psiquiatras, y que en el interior llega a acompañar y pronto a "psicologizar" o "psiquiatrizar" los vínculos de alianza. Entonces aparecen estos nuevos personajes: la mujer nerviosa, la esposa frígida, la madre indiferente o asaltada por obsesiones criminales, el marido impotente, sádico, perverso, la hija histérica o neurasténica, el niño precoz y ya agotado, el joven homosexual que rechaza el matrimonio o descuida a su mujer. Constituyen las figuras mixtas de la alianza descarriada y de la sexualidad anormal; llevan el trastorno o perturbación de ésta al orden de la primera; y para el sistema de alianza son la ocasión de hacer valer sus derechos en el orden de la sexualidad. Una demanda incesante nace entonces de la familia: pide que se la ayude a resolver esos juegos desdichados de la sexualidad y de la alianza, y, atrapada por el dispositivo de sexualidad que la invadió desde el exterior, que contribuyó a solidificarla en su forma moderna, profiere hacia los médicos, los pedagogos, los psiquiatras, los curas y también los pastores, hacia todos los "expertos" posibles, la larga queja de su sufrimiento sexual. Todo sucede como si de pronto descubriese el temible secreto de lo que se le inculcó y que no se dejaba de sugerirle: ella, arca fundamental de la alianza, era el germen de todos los infortunios del sexo. Y hela ahí, desde mediados del siglo XIX cuando menos, persiguiendo en sí misma las menores huellas de sexualidad, arrancándose a sí misma las más difíciles confesiones, solicitando ser oída por todos los que pueden saber mucho sobre el tema, abriéndose de parte a parte a la infinitud del examen. En el dispositivo

de sexualidad la familia es el cristal: parece difundir una sexualidad que en realidad refleja y difracta. Por su penetrabilidad y por ese juego de remisiones al exterior, es para el dispositivo de marras uno de los elementos tácticos más valiosos.

Pero nada de ello sucedió sin tensión ni problemas. También en esto Charcot constituye, sin duda, una figura central. Durante años fue el más notable entre aquellos a quienes las familias, incomodadas por la sexualidad que las saturaba, solicitaban arbitraje y atención. Y él, que del mundo entero recibía padres que conducían a sus hijos, esposos con sus mujeres, mujeres con sus maridos, se preocupaba en primer lugar —y a menudo dio este consejo a sus alumnos— por separar al "enfermo" de su familia y, para observarlo mejor, la escuchaba lo menos posible.[3] Buscaba separar el dominio de la sexualidad del sistema de la alianza, a fin de tratarlo directamente con una práctica médica cuya tecnicidad y autonomía estaban garantizadas por el modelo neurológico. La medicina retomaba así por su propia cuenta, y según las reglas de un saber específico, una sexualidad acerca de la cual la medicina misma había incitado a las familias a preocuparse como de una tarea esencial y un peligro mayor. Y Charcot, va-

[3] Charcot, *Leçons du mardi*, 7 de enero de 1888: "Para tratar bien a una joven histérica, no hay que dejarla con su padre y su madre, hay que llevarla a una casa de salud... ¿Saben ustedes cuánto tiempo lloran a sus madres, cuando las abandonan, las jóvenes bien educadas? Consideremos el término medio, si ustedes quieren: una media hora. No es mucho."

21 de febrero de 1888: "En los casos de histeria de jóvenes varones, lo que hay que hacer es separarlos de sus madres. Mientras estén con ellas, no hay nada que hacer... A veces el padre es tan insoportable como la madre; lo mejor, pues, es suprimir a ambos."

rias veces, notó con qué dificultad las familias "cedían" al médico el paciente que sin embargo venían a traerle, cómo ponían sitio a las casas de salud en que el sujeto era mantenido aparte y con qué interferencias perturbaban sin cesar el trabajo del médico. No tenían, sin embargo, por qué inquietarse: era para devolverles individuos sexualmente integrables al sistema de la familia por lo que el terapeuta intervenía; y esta intervención, aunque manipulara el cuerpo sexual, no lo autorizaba a formular un discurso explícito. No hay que hablar de esas "causas genitales": tal fue, pronunciada a media voz, la frase que el oído más famoso de nuestra época sorprendió, un día de 1886, en boca de Charcot.

En ese espacio se alojó el psicoanálisis, pero modificando considerablemente el régimen de las inquietudes y las seguridades. Al principio tenía que suscitar desconfianza y hostilidad puesto que se proponía, llevando al límite la lección de Charcot, recorrer fuera del control familiar la sexualidad de los individuos; sacaba a luz esa sexualidad misma sin recubrirla con el modelo neurológico; más aún, ponía en entredicho las relaciones familiares con el análisis que de ellas hacía. Pero he aquí que el psicoanálisis, que en sus modalidades técnicas parecía colocar la confesión de la sexualidad fuera de la soberanía familiar, en el corazón mismo de esa sexualidad rencontraba como principio de su formación y cifra de su inteligibilidad la ley de la alianza, los juegos mezclados de los esponsales y el parentesco, el incesto. La garantía de que en el fondo de la sexualidad de cada cual iba a reaparecer la relación padres-hijos, permitía mantener la sujeción con alfileres del

dispositivo de sexualidad sobre el sistema de la alianza en el momento en que todo parecía indicar el proceso inverso. No había ningún riesgo de que la sexualidad apareciese, por naturaleza, extraña a la ley: no se constituía sino gracias a ésta. Padres, no temáis llevar a vuestros hijos al análisis: en él aprenderán que, de todos modos, es a vosotros a quienes aman. Hijos, no os quejéis demasiado por no ser huérfanos y siempre redescubrir en el fondo de vosotros mismos a la Madre-Objeto o al signo soberano del Padre: es gracias a ellos como accedéis al deseo. De ahí, después de tantas reticencias, el inmenso consumo de análisis en las sociedades donde el dispositivo de alianza y el sistema de la familia tenían necesidad de ser reforzados. Pues en ello reside uno de los puntos fundamentales en toda esta historia del dispositivo de sexualidad: con la tecnología de la "carne" en el cristianismo clásico, nació apoyándose en los sistemas de alianza y las leyes que los rigen; pero hoy desempeña un papel inverso: tiende a sostener el viejo dispositivo de alianza. Desde la dirección de conciencias hasta el psicoanálisis, los dispositivos de alianza y de sexualidad, girando uno con relación al otro según un lento proceso que ahora tiene más de tres siglos, invirtieron sus respectivas posiciones; en la pastoral cristiana, la ley de la alianza codificaba esa carne que se estaba descubriendo y le imponía desde un principio una armazón aún jurídica; con el psicoanálisis, la sexualidad da cuerpo y vida a las reglas de la alianza saturándolas de deseo.

El dominio que se tratará de analizar en los diferentes estudios que seguirán al presente volumen consiste, pues, en ese dispositivo de sexualidad: su

formación a partir de la carne cristiana; su desarrollo a través de las cuatro grandes estrategias desplegadas en el siglo XIX: sexualización del niño, histerización de la mujer, especificación de los perversos, regulación de las poblaciones —estrategias todas que pasan por una familia que fue (hay que verlo bien) no una potencia de prohibición sino factor capital de sexualización.

El primer momento correspondería a la necesidad de constituir una "fuerza de trabajo" (por lo tanto nada de "gasto" inútil, nada de energía dilapidada: todas las fuerzas volcadas al solo trabajo) y de asegurar su reproducción (conyugalidad, fabricación regulada de hijos). El segundo momento correspondería a la época del *Spätkapitalismus* donde la explotación del trabajo asalariado no exige las mismas coacciones violentas y físicas que en el siglo XIX y donde la política del cuerpo no requiere ya la elisión del sexo o su limitación al solo papel reproductor; pasa más bien por su canalización múltiple en los circuitos controlados de la economía: una desublimación sobrerrepresiva, como se dice.

Ahora bien, si la política del sexo no hace actuar en lo esencial la ley de la prohibición sino todo un aparato técnico, si se trata más bien de la producción de la "sexualidad" que de la represión del sexo, es preciso abandonar semejante división y distanciar el análisis respecto del problema de la "fuerza de trabajo" y, sin duda, abandonar el energetismo difuso que sustenta el tema de una sexualidad reprimida por razones económicas.

4. PERIODIZACIÓN

La historia de la sexualidad —si se quiere centrarla en los mecanismos de represión— supone dos rupturas. Una, durante el siglo XVII: nacimiento de las grandes prohibiciones, valoración de la sexualidad adulta y matrimonial únicamente, imperativos de decencia, evitación obligatoria del cuerpo, silencios y pudores imperativos del lenguaje; la otra, en el siglo XX: no tanto ruptura, por lo demás, como inflexión de la curva: en tal momento los mecanismos de la represión habrían comenzado a aflojarse; se habría pasado de las prohibiciones sexuales apremiantes a una tolerancia relativa respecto de las relaciones prenupciales o extramatrimoniales; la descalificación de los "perversos" se habría atenuado, y borrado en parte su condena por la ley; se habrían levantado en buena medida los tabúes que pesaban sobre la sexualidad infantil.

Hay que intentar seguir la cronología de esos procedimientos: las invenciones, las mutaciones instrumentales, las remanencias. Pero existe también el calendario de su utilización, la cronología de su difusión y de los defectos que inducen (de sujeción o resistencia). Esos fechados múltiples indudablemente no coinciden con el gran ciclo represivo que de ordinario se sitúa entre los siglos XVII y XX.

1] La cronología de las técnicas mismas se remonta muy atrás. Hay que buscar su punto de

formación en las prácticas penitenciales del cristianismo medieval o, mejor, en la doble serie constituida por la confesión obligatoria, exhaustiva y periódica impuesta a todos los fieles en el concilio de Letrán, y por los métodos del ascetismo, del ejercicio espiritual y del misticismo desarrollados con particular intensidad desde el siglo XIV. Primero la Reforma, luego el catolicismo tridentino marcaron una mutación importante y una escisión en lo que se podría llamar la "tecnología tradicional de la carne". Escisión cuya profundidad no debe ser ignorada; ello no excluye sin embargo cierto paralelismo entre los métodos católicos y protestantes del examen de conciencia y de la dirección pastoral: aquí y allá se fijan, con diversas sutilezas, procedimientos de análisis y de formulación discursiva de la "concupiscencia". Técnica rica, refinada, que se desarrolló a partir del siglo XVI a través de largas elaboraciones teóricas y se fijó a fines del XVIII en fórmulas que pueden simbolizar, por un lado, el rigorismo mitigado de Alfonso de Liguori, y, por otro, la pedagogía de Wesley.

Ahora bien, en esas postrimerías del siglo XVIII, y por razones que habrá que determinar, nació una tecnología del sexo enteramente nueva; nueva, pues sin ser de veras independiente de la temática del pecado, escapaba en lo esencial a la institución eclesiástica. Por mediación de la medicina, la pedagogía y la economía, hizo del sexo no sólo un asunto laico, sino un asunto de Estado; aún más: un asunto en el cual todo el cuerpo social, y casi cada uno de sus individuos, era instado a vigilarse. Y nueva, también, pues se desarrollaba según tres ejes: el de la pedagogía, cuyo

objetivo era la sexualidad específica del niño; el de la medicina, cuyo objetivo era la fisiología sexual de las mujeres; y el de la demografía finalmente, cuyo objetivo era la regulación espontánea o controlada de los nacimientos. El "pecado de juventud", las "enfermedades de los nervios" y los "fraudes a la procreación" (como más tarde se llamó a esos "funestos secretos") señalaron así los tres dominios privilegiados de aquella nueva tecnología. Sin duda, en cada uno de esos puntos retomó, no sin simplificarlos, métodos ya formados por el cristianismo: la sexualidad infantil ya estaba problematizada en la pedagogía espiritual del cristianismo (no es indiferente que el primer tratado consagrado al pecado *De mollities* haya sido escrito en el siglo XV por Gerson, educador y místico; y que la colección *Onania,* redactada por Dekker en el siglo XVIII vuelva palabra por palabra a ejemplos establecidos por la pastoral anglicana) ; la medicina de los nervios y los vapores, en el siglo XVIII, retomó a su vez el dominio de análisis descubierto ya en el momento en que los fenómenos de posesión abrieron una crisis grave en las prácticas tan "indiscretas" de la dirección de conciencia y del examen espiritual (la enfermedad nerviosa no es, por cierto, la verdad de la posesión; pero la medicina de la histeria no carece de relación con la antigua dirección de los "obsesos") ; y las campañas a propósito de la natalidad desplazan bajo otra forma y en otro nivel el control de las relaciones conyugales, cuyo examen la penitencia cristiana había perseguido con tanta obstinación. Continuidad visible, pero que no impide una trasformación capital: la tecnología del sexo, a partir de ese momento, empezó

a responder a la institución médica, a la exigencia de normalidad, y más que al problema de la muerte y el castigo eterno, al problema de la vida y la enfermedad. La "carne" es proyectada sobre el organismo.

Tal mutación se sitúa en el tránsito del siglo XVIII al XIX; abrió el camino a muchas otras trasformaciones derivadas de ella. Una, en primer lugar, separó la medicina del sexo de la medicina general del cuerpo; aisló un "instinto" sexual susceptible —incluso sin alteración orgánica— de presentar anomalías constitutivas, desviaciones adquiridas, dolencias o procesos patológicos. La *Psychopathia sexualis* de Heinrich Kaan, en 1846, puede servir como indicador: de entonces data la relativa autonomización del sexo respecto del cuerpo, la aparición correlativa de una medicina, de una "ortopedia" específica, la apertura, en una palabra, de ese gran dominio médico-psicológico de las "perversiones", que relevó a las viejas categorías morales del libertinaje o el exceso. En la misma época, el análisis de la herencia otorgaba al sexo (relaciones sexuales, enfermedades venéreas, alianzas matrimoniales, perversiones) una posición de "responsabilidad biológica" en lo tocante a la especie: el sexo no sólo podía verse afectado por sus propias enfermedades, sino también, en el caso de no controlarse, trasmitir enfermedades o bien creárselas a las generaciones futuras: así aparecía en el principio de todo un capital patológico de la especie. De ahí el proyecto médico y también político de organizar una administración estatal de los matrimonios, nacimientos y sobrevivencias; el sexo y su fecundidad requieren una gerencia. La medicina de las perver-

siones y los programas de eugenesia fueron en la tecnología del sexo las dos grandes innovaciones de la segunda mitad del siglo XIX.

Innovaciones que se articularon fácilmente, pues la teoría de la "degeneración" les permitía referirse perpetuamente la una a la otra; explicaba cómo una herencia cargada de diversas enfermedades —orgánicas, funcionales o psíquicas, poco importa— producía en definitiva un perverso sexual (buscad en la genealogía de un exhibicionista o de un homosexual: encontraréis un antepasado hemipléjico, un padre tísico o un tío con demencia senil); pero también explicaba cómo una perversión sexual inducía un agotamiento de la descendencia —raquitismo infantil, esterilidad de las generaciones futuras. El conjunto perversión-herencia-degeneración constituyó el sólido núcleo de nuevas tecnologías del sexo. Y no hay que imaginar que se trataba sólo de una teoría médica científicamente insuficiente y abusivamente moralizadora. Su superficie de dispersión fue amplia, y profunda su implantación. Psiquiatría, jurisprudencia también, y medicina legal, instancias de control social, vigilancia de niños peligrosos o en peligro, funcionaron mucho tiempo con arreglo a la teoría de la degeneración, al sistema herencia-perversión. Toda una práctica social, cuya forma exasperada y a la vez coherente fue el racismo de Estado, dio a la tecnología del sexo un poder temible y efectos remotos.

Y se comprendería mal la posición del psicoanálisis, a fines del siglo XIX, si no se viera la ruptura que operó respecto al gran sistema de la degeneración: volvió al proyecto de una tecnología médica propia del instinto sexual, pero buscó

emanciparla de sus correlaciones con la herencia y, por consiguiente, con todos los racismos y todos los eugenismos. Podemos ahora volver sobre lo que podía haber de voluntad normalizadora en Freud; también se puede denunciar el papel desempeñado desde hace años por la institución psicoanalítica; en la gran familia de las tecnologías del sexo, que se remonta tan lejos en la historia del Occidente cristiano, y entre las que en el siglo XIX emprendieron la medicalización del sexo, el psicoanálisis fue hasta la década de 1940 la que se opuso, rigurosamente, a los efectos políticos e institucionales del sistema perversión-herencia-degeneración.

Ya se ve: la genealogía de todas esas técnicas, con sus mutaciones, desplazamientos, continuidades y rupturas, no coincide con la hipótesis de una gran fase represiva inaugurada durante la edad clásica y en vías de concluir lentamente en el siglo XIX. Más bien hubo una inventiva perpetua, una constante abundancia de métodos y procedimientos, con dos momentos particularmente fecundos en esta proliferante historia: hacia mediados del siglo XVI, el desarrollo de los procedimientos de dirección y examen de conciencia; a comienzos del siglo XIX, la aparición de las tecnologías médicas del sexo.

2] Pero todo eso no consistiría todavía sino en un fechado de las técnicas mismas. Fue otra la historia de su difusión y su punto de aplicación. Si se escribe la historia de la sexualidad en términos de represión y si se refiere esa represión a la utilización de la fuerza de trabajo, es preciso suponer que los controles sexuales fueron más intensos y cuidadosos cuando se refirieron a las clases

pobres; se debe imaginar que siguieron las líneas de la mayor dominación y la explotación más sistemática: el hombre adulto, joven, que no poseía sino su fuerza para vivir, debería ser el primer blanco de una sujeción destinada a desplazar las energías disponibles desde el placer inútil hacia el trabajo obligatorio. Pero no parece que las cosas hayan sucedido así. Al contrario, las técnicas más rigurosas se formaron y, sobre todo, se aplicaron en primer lugar y con más intensidad en las clases económicamente privilegiadas y políticamente dirigentes. La dirección de las conciencias, el examen de sí, toda la larga elaboración de los pecados de la carne, la localización escrupulosa de la concupiscencia, fueron otros tantos procedimientos sutiles que no podían ser accesibles sino a grupos restringidos. El método penitencial de Alfonso de Liguori, las reglas propuestas a los metodistas por Wesley, les aseguraron, es cierto, una difusión más amplia; pero al precio de una considerable simplificación. Lo mismo podría decirse de la familia como instancia de control y punto de saturación sexual: fue en primer término en la familia "burguesa" o "aristocrática" donde se problematizó la sexualidad de los niños y adolescentes; donde se medicalizó la sexualidad femenina; y donde se alertó sobre la posible patología del sexo, la urgente necesidad de vigilarlo y de inventar una tecnología racional de corrección. Fue allí el primer lugar de la psiquiatrización del sexo. Fue la primera que entró en eretismo sexual, provocándose miedos, inventando recetas, apelando al socorro de técnicas científicas, suscitando innumerables discursos para repetírselos a sí misma. La burguesía comenzó por considerar su pro-

pio sexo como cosa importante, frágil tesoro, secreto que era indispensable conocer. El personaje invadido en primer lugar por el dispositivo de sexualidad, uno de los primeros en verse "sexualizado", fue, no hay que olvidarlo, la mujer "ociosa", en los límites de lo "mundano", donde debía figurar siempre como un valor, y de la familia, donde se le asignaba un nuevo lote de obligaciones conyugales y maternales: así apareció la mujer "nerviosa", la mujer que sufría de "vapores"; allí encontró su ancoraje la histerización de la mujer. En cuanto al adolescente que dilapidaba en placeres secretos su futura sustancia, el niño onanista que preocupó tanto a médicos y educadores desde fines del siglo XVIII hasta fines del XIX, no era el niño del pueblo, el futuro obrero, a quien habría sido necesario inculcarle las disciplinas del cuerpo; era el colegial, el jovencito rodeado de sirvientes, preceptores y gobernantas, y que corría el riesgo de comprometer menos una fuerza física que capacidades intelectuales, un deber moral y la obligación de conservar para su familia y su clase una descendencia sana.

Frente a ello, las capas populares escaparon durante mucho tiempo al dispositivo de "sexualidad". Ciertamente, estaban sometidas según modalidades particulares al dispositivo de las "alianzas": valoración del matrimonio legítimo y la fecundidad, exclusión de las uniones consanguíneas, prescripciones de endogamia social y local. Es poco probable, en cambio, que la tecnología cristiana de la carne haya tenido nunca gran importancia para ellas. Los mecanismos de sexualización penetraron lentamente en esas capas, y sin duda en tres etapas sucesivas. Primero a propósito de

los problemas de natalidad, cuando a fines del siglo XVIII se descubrió que el arte de engañar a la naturaleza no era un privilegio de citadinos y libertinos, sino que era conocido y practicado por quienes, cercanos a la naturaleza, deberían sentir por tal arte más repugnancia que los demás. Luego, cuando la organización de la familia "canónica", alrededor de 1830, pareció un instrumento de control político y regulación económica indispensable para la sujeción del proletariado urbano: gran campaña en pro de la "moralización de las clases pobres". Finalmente, cuando a fines del siglo XIX se desarrolló el control judicial y médico de las perversiones, en nombre de una protección general de la sociedad y la raza. Puede decirse que entonces el dispositivo de "sexualidad", elaborado en sus formas más complejas y más intensas por y para las clases privilegiadas, se difundió en el cuerpo social entero. Pero no adquirió en todas partes las mismas formas ni utilizó los mismos instrumentos (los papeles respectivos de la instancia médica y la instancia judicial no fueron los mismos aquí y allá; ni tampoco la manera en que funcionó la medicina de la sexualidad).

Estos recordatorios cronológicos —ya se trate de la invención de las técnicas o del calendario de su difusión— poseen su importancia. Tornan muy dudosa la idea de un ciclo represivo, con un comienzo y un fin, dibujando al menos una curva con sus puntos de inflexión: probablemente no hubo una edad de la restricción sexual; y también hacen dudar de la homogeneidad del proceso en todos los niveles de la sociedad y en todas las cla-

ses; no existió una política sexual unitaria. Pero sobre todo vuelven problemático el sentido del proceso y sus razones de ser: al parecer, el dispositivo de sexualidad no fue erigido como principio de limitación del placer de los demás por parte de lo que era tradicional denominar las "clases dirigentes". Parece más bien que lo ensayaron primero en sí mismas. ¿Nuevo avatar de ese ascetismo burgués tantas veces descrito a propósito de la Reforma, de la nueva ética del trabajo y de la expansión del capitalismo? Precisamente, pareciera no tratarse de un ascetismo o, en todo caso, de una renuncia al placer, de una descalificación de la carne, sino, por el contrario, de una intensificación del cuerpo, una problematización de la salud y sus condiciones de funcionamiento; de nuevas técnicas para "maximizar" la vida. Más que de una represión del sexo de las clases explotables, se trató del cuerpo, del vigor, de la longevidad, de la progenitura y de la descendencia de las clases "dominantes". Allí fue establecido, en primera instancia, el dispositivo de sexualidad en tanto que distribución nueva de los placeres, los discursos, las verdades y los poderes. Hay que sospechar en ello la autoafirmación de una clase más que el avasallamiento de otra: una defensa, una protección, un refuerzo y una exaltación que luego fueron —al precio de diferentes trasformaciones— extendidos a las demás como medio de control económico y sujeción política. En esta invasión de su propio sexo por una tecnología de poder que ella misma inventaba, la burguesía hizo valer el alto precio político de su cuerpo, sus sensaciones, sus placeres, su salud y su supervivencia. No aislemos en todos esos pro-

cedimientos lo que tengan en materia de restricciones, pudores, esquivamientos o silencio, a fin de referirlos a alguna prohibición constitutiva o represión * o instinto de muerte. Fue un arreglo político de la vida, y se constituyó en una afirmación de sí, no en el sometimiento de otro. Y lejos de que la clase que se volvía hegemónica en el siglo XVIII haya creído deber amputar a su cuerpo un sexo inútil, gastador y peligroso no bien no estaba limitado a la reproducción, se puede decir por el contrario que se otorgó un cuerpo al que había que cuidar, proteger, cultivar y preservar de todos los peligros y todos los contactos, y aislar de los demás para que conservase su valor diferencial; y dotándose para ello, entre otros medios, de una tecnología del sexo.

El sexo no fue una parte del cuerpo que la burguesía tuvo que descalificar o anular para inducir al trabajo a los que dominaba. Fue el elemento de sí misma que la inquietó más que cualquier otro, que la preocupó, exigió y obtuvo sus cuidados, y que ella cultivó con una mezcla de espanto, curiosidad, delectación y fiebre. Con él identificó su cuerpo, o al menos se lo sometió, adjudicándole un poder misterioso e indefinido; bajo su férula puso su vida y su muerte, volviéndolo responsable de su salud futura; en él invirtió su futuro, suponiendo que tenía efectos ineluctables sobre la descendencia; le subordinó su alma, pretendiendo que él constituía su elemento más secreto y determinante. No imaginemos a la burguesía castrándose simbólicamente para rehusar mejor a los demás el derecho de tener un sexo y usarlo libremente. Más bien, a partir de mediados

* *Refoulement. Represión* en su acepción psicoanalítica. [T.]

del siglo XVIII, hay que verla empeñada en proveerse de una sexualidad y constituirse a partir de ella un cuerpo específico, un cuerpo "de clase", dotado de una salud, una higiene, una descendencia, una raza: autosexualización de su cuerpo, encarnación del sexo en su propio cuerpo, endogamia del sexo y el cuerpo. Diversas razones, sin duda, había para ello.

En primer lugar, una trasposición, en otras formas, de los procedimientos utilizados por la nobleza para señalar y mantener su distinción de casta; pues la aristocracia nobiliaria también había afirmado la especificidad de su cuerpo, pero por medio de la *sangre,* es decir, por la antigüedad de las ascendencias y el valor de las alianzas; la burguesía, para darse un cuerpo, miró en cambio hacia la descendencia y la salud de su organismo. El sexo fue la "sangre" de la burguesía. No es un juego de palabras: muchos de los temas propios de las maneras de casta de la nobleza reaparecen en la burguesía del siglo XIX, pero en forma de preceptos biológicos, médicos, eugenésicos; la preocupación genealógica se volvió preocupación por la herencia; en los matrimonios se tomaron en cuenta no sólo imperativos económicos y reglas de homogeneidad social, no sólo las promesas de la herencia económica sino las amenazas de la herencia biológica; las familias llevaban y escondían una especie de blasón invertido y sombrío cuyos cuartos infamantes eran las enfermedades o taras de la parentela —la parálisis general del abuelo, la neurastenia de la madre, la tisis de la hermana menor, las tías histéricas o erotómanas, los primos de malas costumbres. Pero en ese cuidado del cuerpo sexual había algo más que la tras-

posición burguesa de los temas de la nobleza con propósitos de afirmación de sí. También se trataba de otro proyecto: el de una expansión indefinida de la fuerza, del vigor, de la salud, de la vida. La valoración del cuerpo debe ser enlazada con el proceso de crecimiento y establecimiento de la hegemonía burguesa: no a causa, sin embargo, del valor mercantil adquirido por la fuerza de trabajo, sino en virtud de lo que la "cultura" de su propio cuerpo podía representar políticamente, económicamente e históricamente tanto para el presente como para el porvenir de la burguesía. En parte, su dominación dependía de aquélla; no se trataba sólo de un asunto económico o ideológico, sino también "físico". Lo atestiguan las obras tan numerosas publicadas a fines del siglo XVIII sobre la higiene del cuerpo, el arte de la longevidad, los métodos para tener hijos saludables y conservarlos vivos el mayor tiempo posible, los procedimientos para mejorar la descendencia humana; así atestiguan la correlación de ese cuidado del cuerpo y el sexo con un "racismo", pero muy diferente del manifestado por la nobleza, orientado a fines esencialmente conservadores. Se trataba de un racismo dinámico, de un racismo de la expansión, incluso si aún se encontraba en estado embrionario y si tuvo que esperar hasta la segunda mitad del siglo XIX para dar los frutos que nosotros hemos saboreado.

Que me perdonen aquellos para quienes burguesía significa elisión del cuerpo y represión [*refoulement*] de la sexualidad, aquellos para quienes lucha de clases implica combate para anular esa represión. La "filosofía espontánea" de la burguesía quizá no es tan idealista ni castradora

como se dice; en todo caso, una de sus primeras preocupaciones fue darse un cuerpo y una sexualidad —asegurarse la fuerza, la perennidad, la proliferación secular de ese cuerpo mediante la organización de un dispositivo de sexualidad. Y tal proceso estuvo ligado al movimiento con el que afirmaba su diferencia y su hegemonía. Sin duda hay que admitir que una de las formas primordiales de la conciencia de clase es la afirmación del cuerpo; al menos ése fue el caso de la burguesía durante el siglo XVIII; convirtió la sangre azul de los nobles en un organismo con buena salud y una sexualidad sana; se comprende por qué empleó tanto tiempo y opuso tantas reticencias para reconocer un cuerpo y un sexo a las demás clases, precisamente a las que explotaba. Las condiciones de vida del proletariado, sobre todo en la primera mitad del siglo XIX, muestran que se estaba lejos de tomar en cuenta su cuerpo y su sexo: [1] poco importaba que aquella gente viviera o muriera; de todos modos se reproducían. Para que el proletariado apareciera dotado de un cuerpo y una sexualidad, para que su salud, su sexo y su reproducción se convirtiesen en problema, se necesitaron conflictos (en particular a propósito del espacio urbano: cohabitación, proximidad, contaminación, epidemias —como el cólera en 1832— o aun prostitución y enfermedades venéreas); fueron necesarias urgencias económicas (desarrollo de la industria pesada con la necesidad de una mano de obra estable y competente, obligación de controlar el flujo de población y de lograr regulaciones demográficas); fue finalmente necesa-

[1] Cf. K. Marx, *El capital,* libro I, cap. VIII, 2, "La hambruna de plustrabajo", México, Siglo XXI Editores, 1975.

ria la erección de toda una tecnología de control que permitiese mantener bajo vigilancia ese cuerpo y esa sexualidad que al fin se le reconocía (la escuela, la política habitacional, la higiene pública, las instituciones de socorro y seguro, la medicalización general de las poblaciones —en suma, todo un aparato administrativo y técnico permitió llevar a la clase explotada, sin peligro, el dispositivo de sexualidad; ya no se corría el riesgo de que el mismo desempeñara un papel de afirmación de clase frente a la burguesía; seguía siendo el instrumento de la hegemonía de esta última). De allí, sin duda, las reticencias del proletariado a aceptar ese dispositivo; de allí su tendencia a decir que toda esa sexualidad es un asunto burgués que no le concierne.

Hay quienes creen poder denunciar a la vez dos hipocresías simétricas: una, dominante, de la burguesía que negaría su propia sexualidad; otra, inducida, del proletariado que por aceptación de la ideología de enfrente rechaza la propia. Esto es no comprender el proceso por el cual la burguesía, al contrario, se dotó, en una afirmación política arrogante, de una sexualidad parlanchina que el proletariado por mucho tiempo no quiso aceptar, ya que le era impuesta con fines de sujeción. Si es verdad que la "sexualidad" es el conjunto de los efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales por cierto dispositivo dependiente de una tecnología política compleja, hay que reconocer que ese dispositivo no actúa de manera simétrica aquí y allá, que por lo tanto no produce los mismos efectos. Hay pues que volver a formulaciones desacreditadas desde hace mucho; hay que decir que existe una sexua-

lidad burguesa, que existen sexualidades de clase. O más bien que la sexualidad es originaria e históricamente burguesa y que induce, en sus desplazamientos sucesivos y sus trasposiciones, efectos de clase de carácter específico.

Una palabra más. En el curso del siglo XIX hubo, pues, una generalización del dispositivo de sexualidad a partir de un foco hegemónico. En última instancia, aunque de un modo y con instrumentos diferentes, el cuerpo social entero fue dotado de un "cuerpo sexual". ¿Universalidad de la sexualidad? Allí vemos que se introduce un nuevo elemento diferenciador. Un poco como la burguesía, a fines del siglo XVIII, había opuesto a la sangre valiosa de los nobles su propio cuerpo y su sexualidad preciosa, así, a fines del siglo XIX, buscó redefinir la especificidad de la suya frente a la de los otros, trazar una línea divisoria que singularizara y protegiera su cuerpo. Esta línea ya no será la que instaura la sexualidad, sino una línea que, por el contrario, la intercepta; la diferencia proviene de la prohibición o, por lo menos, del modo en que se ejerce y del rigor con que se impone. La teoría de la represión, que poco a poco recubrirá todo el dispositivo de sexualidad y le dará el sentido de una prohibición generalizada, tiene allí su punto de origen. Está históricamente ligada a la difusión del dispositivo de sexualidad. Por un lado, va a justificar su extensión autoritaria y coercitiva formulando el principio de que toda sexualidad debe estar sometida a la ley o, mejor aún, que no es sexualidad sino por el efecto de la ley: no sólo debe uno someter su sexualidad

a la ley, sino que únicamente tendrá una sexualidad si se sujeta a la ley. Pero, por otro lado, la teoría de la represión compensará esa difusión general del dispositivo de sexualidad por el análisis del juego diferencial de las prohibiciones según las clases sociales. Del discurso que, a fines del siglo XVIII, decía: "hay en nosotros un elemento de alto precio al que conviene temer y tratar con tino, al que corresponde aportar todos nuestros cuidados si no queremos que engendre males infinitos", se pasó a un discurso que dice: "nuestra sexualidad, a diferencia de la de los otros, está sometida a un régimen de represión tan intenso que desde ahora reside allí el peligro; el sexo no sólo es un secreto temible, como no dejaban de decirlo a las generaciones anteriores los directores de conciencia, los moralistas, los pedagogos y los médicos, no sólo hay que desenmascararlo en su verdad, sino que si trae consigo tantos peligros, se debe a que durante demasiado tiempo —escrúpulo, sentido excesivamente agudo del pecado, hipocresía, lo que se prefiera— lo hemos reducido al silencio". A partir de allí la diferenciación social se afirmará no por la calidad "sexual" del cuerpo sino por la intensidad de su represión.

El psicoanálisis se inserta en este punto: teoría de la relación esencial entre la ley y el deseo y, a la vez, técnica para eliminar los efectos de lo prohibido allí donde su rigor lo torna patógeno. En su emergencia histórica, el psicoanálisis no puede disociarse de la generalización del dispositivo de sexualidad y de los mecanismos secundarios de diferenciación que en él se produjeron. También desde este punto de vista el problema del incesto es significativo. Por una parte, como se ha visto, su

prohibición es planteada como principio absolutamente universal que permite pensar a un tiempo el sistema de alianza y el régimen de sexualidad; esa prohibición, en una u otra forma, es válida pues para toda sociedad y todo individuo. Pero en la práctica, el psicoanálisis asume como tarea eliminar, en quienes están en posición de utilizarlo, los efectos de represión [*refoulement*] que puede inducir; les permite articular en discurso su deseo incestuoso. Ahora bien, en la misma época se organizaba una caza sistemática de las prácticas incestuosas, tal como existían en el campo o en ciertos medios urbanos a los que no tenía acceso el psicoanálisis: una apretada división en zonas administrativas y judiciales fue montada para ponerles un término; toda una política de protección de la infancia o de puesta bajo tutela de los menores "en peligro" tenía como objetivo, en parte, su retirada de las familias sospechosas de practicar el incesto —por falta de lugar, proximidad dudosa, hábito del libertinaje, "primitivismo" salvaje o degeneración. Mientras que el dispositivo de sexualidad, desde el siglo XVIII, había intensificado las relaciones afectivas, las proximidades corporales entre padres e hijos, y hubo una perpetua incitación al incesto en la familia burguesa, el régimen de sexualidad aplicado a las clases populares implica en cambio la exclusión de las prácticas incestuosas o al menos su desplazamiento hacia otra forma. En la época en que el incesto, por un lado, es perseguido en tanto que conducta, el psicoanálisis, por el otro, se empeña en sacarlo a la luz en tanto que deseo y eliminar el rigor que lo reprime. No hay que olvidar que el descubrimiento del Edipo fue contemporáneo de la

organización jurídica de la inhabilitación paternal (en Francia, por las leyes de 1889 y 1898). En el momento en que Freud descubría cuál era el deseo de Dora y le permitía ser formulado, la sociedad se armaba para impedir en otras capas sociales todas esas proximidades censurables; el padre, por una parte, era convertido en objeto de obligado amor; pero, por la otra, si era amante resultaba disminuido por la ley. Así el psicoanálisis, como práctica terapéutica reservada, desempeñaba un papel diferenciador respecto de otros procedimientos dentro de un dispositivo de sexualidad ahora generalizado. Los que perdieron el privilegio exclusivo de preocuparse por su sexualidad gozaron a partir de entonces del privilegio de experimentar más que los demás lo que la prohibe y de poseer el método que permite vencer la represión [*refoulement*].

La historia del dispositivo de sexualidad, tal como se desarrolló desde la edad clásica, puede valer como arqueología del psicoanálisis. En efecto, ya lo vimos: éste desempeña en tal dispositivo varios papeles simultáneos: es mecanismo de unión de la sexualidad con el sistema de alianza; se establece en posición adversa a la teoría de la degeneración; funciona como elemento diferenciador en la tecnología general del sexo. La gran exigencia de confesión formada muchísimo antes adquiere en él el sentido nuevo de una conminación a levantar la represión. La tarea de la verdad se halla ahora ligada a la puesta en entredicho de lo prohibido.

Pero eso mismo abría la posibilidad de un desplazamiento táctico considerable: reinterpretar todo el dispositivo de sexualidad en términos de

represión [*répression*] generalizada; vincularla con mecanismos generales de dominación y explotación; y ligar unos con otros los procesos que permiten liberarse de unas y otras. Así se formó alrededor de Reich, entre las guerras mundiales, la crítica histórico-política de la represión sexual. El valor de esa crítica y sus efectos sobre la realidad fueron considerables. Pero la posibilidad misma de su éxito estaba vinculada al hecho de que se desplegaba siempre dentro del dispositivo de sexualidad, y no fuera de él o contra él. El hecho de que tantas cosas hayan podido cambiar en el comportamiento sexual de las sociedades occidentales sin que se haya realizado ninguna de las promesas o condiciones políticas que Reich consideraba necesarias, basta para probar que toda la "revolución" del sexo, toda la lucha "antirrepresiva" no representaba nada más, ni tampoco nada menos —lo que ya era importantísimo—, que un desplazamiento y un giro tácticos en el gran dispositivo de sexualidad. Pero también se comprende por qué no se podía pedir a esa crítica que fuera el enrejado para una historia de ese mismo dispositivo. Ni el principio de un movimiento para desmantelarlo.

V. DERECHO DE MUERTE Y PODER SOBRE LA VIDA

Durante mucho tiempo, uno de los privilegios característicos del poder soberano fue el derecho de vida y muerte. Sin duda derivaba formalmente de la vieja *patria potestas* que daba al padre de familia romano el derecho de "disponer" de la vida de sus hijos como de la de sus esclavos; la había "dado", podía quitarla. El derecho de vida y muerte tal como se formula en los teóricos clásicos ya es una forma considerablemente atenuada. Desde el soberano hasta sus súbditos, ya no se concibe que tal privilegio se ejerza en lo absoluto e incondicionalmente, sino en los únicos casos en que el soberano se encuentra expuesto en su existencia misma: una especie de derecho de réplica. ¿Está amenazado por sus enemigos exteriores, que quieren derribarlo o discutir sus derechos? Puede entonces hacer la guerra legítimamente y pedir a sus súbditos que tomen parte en la defensa del Estado; sin "proponerse directamente su muerte", es lícito para él "exponer sus vidas": en este sentido ejerce sobre ellos un derecho "indirecto" de vida y muerte.[1] Pero si es uno de sus súbditos el que se levanta contra él, entonces el soberano puede ejercer sobre su vida un poder directo: a título de castigo, lo matará. Así entendido, el derecho de vida y muerte ya no es un privilegio absoluto: está condicionado por la defensa del soberano y su propia supervivencia. ¿Hay que considerarlo, como Hobbes, una trasposición al prín-

[1] S. Pufendorf, *Le droit de la nature* (trad. franc. de 1734), p. 445.

cipe del derecho de cada cual a defender su vida al precio de la muerte de otros? ¿O hay que ver ahí un derecho específico que aparece con la formación de ese nuevo ser jurídico: el soberano?[2] De todos modos, el derecho de vida y muerte, tanto en esa forma moderna, relativa y limitada, como en su antigua forma absoluta, es un derecho disimétrico. El soberano no ejerce su derecho sobre la vida sino poniendo en acción su derecho de matar, o reteniéndolo; no indica su poder sobre la vida sino en virtud de la muerte que puede exigir. El derecho que se formula como "de vida y muerte" es en realidad el derecho de *hacer* morir o de *dejar* vivir. Después de todo, era simbolizado por la espada. Y quizá haya que referir esa forma jurídica a un tipo histórico de sociedad en donde el poder se ejercía esencialmente como instancia de deducción, mecanismo de sustracción, derecho de apropiarse de una parte de las riquezas, extorsión de productos, de bienes, de servicios, de trabajo y de sangre, impuesto a los súbditos. El poder era ante todo derecho de captación: de las cosas, del tiempo, los cuerpos y finalmente la vida; culminaba en el privilegio de apoderarse de ésta para suprimirla.

Ahora bien, el Occidente conoció desde la edad clásica una profundísima trasformación de esos mecanismos de poder. Las "deducciones" ya no son la forma mayor, sino sólo una pieza entre

[2] "Así como un cuerpo compuesto puede tener cualidades que no se encuentran en ninguno de los cuerpos simples de la mezcla que lo forma, así también un cuerpo moral puede tener, en virtud de la unión misma de las personas que lo componen, ciertos derechos que no revestían formalmente a ninguno de los particulares y cuyo ejercicio sólo corresponde a los conductores." Pufendorf, *loc. cit.*, p. 452.

otras que poseen funciones de incitación, de reforzamiento, de control, de vigilancia, de aumento y organización de las fuerzas que somete: un poder destinado a producir fuerzas, a hacerlas crecer y ordenarlas más que a obstaculizarlas, doblegarlas o destruirlas. A partir de entonces el derecho de muerte tendió a desplazarse o al menos a apoyarse en las exigencias de un poder que administra la vida, y a conformarse a lo que reclaman dichas exigencias. Esa muerte, que se fundaba en el derecho del soberano a defenderse o a exigir ser defendido, apareció como el simple envés del derecho que posee el cuerpo social de asegurar su vida, mantenerla y desarrollarla. Sin embargo, nunca las guerras fueron tan sangrientas como a partir del siglo XIX e, incluso salvando las distancias, nunca hasta entonces los regímenes habían practicado sobre sus propias poblaciones holocaustos semejantes. Pero ese formidable poder de muerte —y esto quizá sea lo que le da una parte de su fuerza y del cinismo con que ha llevado tan lejos sus propios límites— parece ahora como el complemento de un poder que se ejerce positivamente sobre la vida, que procura administrarla, aumentarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales. Las guerras ya no se hacen en nombre del soberano al que hay que defender; se hacen en nombre de la existencia de todos; se educa a poblaciones enteras para que se maten mutuamente en nombre de la necesidad que tienen de vivir. Las matanzas han llegado a ser vitales. Fue en tanto que gerentes de la vida y la supervivencia, de los cuerpos y la raza, como tantos regímenes pudieron hacer tantas guerras, haciendo matar a tantos hombres. Y

por un giro que permite cerrar el círculo, mientras más ha llevado a las guerras a la destrucción exhaustiva su tecnología, tanto más, en efecto, la decisión que las abre y la que viene a concluirlas responden a la cuestión desnuda de la supervivencia. Hoy la situación atómica se encuentra en la desembocadura de ese proceso: el poder de exponer a una población a una muerte general es el envés del poder de garantizar a otra su existencia. El principio de poder matar para poder vivir, que sostenía la táctica de los combates, se ha vuelto principio de estrategia entre Estados; pero la existencia de marras ya no es aquella, jurídica, de la soberanía, sino la puramente biológica de una población. Si el genocidio es por cierto el sueño de los poderes modernos, ello no se debe a un retorno, hoy, del viejo derecho de matar; se debe a que el poder reside y ejerce en el nivel de la vida, de la especie, de la raza y de los fenómenos masivos de población.

En otro nivel, yo habría podido tomar el ejemplo de la pena de muerte. Junto con la guerra, fue mucho tiempo la otra forma del derecho de espada; constituía la respuesta del soberano a quien atacaba su voluntad, su ley, su persona. Los que mueren en el cadalso escasean cada vez más, a la inversa de los que mueren en las guerras. Pero es por las mismas razones por lo que éstos son más numerosos y aquéllos más escasos. Desde que el poder asumió como función administrar la vida, no fue el nacimiento de sentimientos humanitarios lo que hizo cada vez más difícil la aplicación de la pena de muerte, sino la razón de ser del poder y la lógica de su ejercicio. ¿Cómo puede un poder ejercer en el acto de matar sus más altas

prerrogativas, si su papel mayor es asegurar, reforzar, sostener, multiplicar la vida y ponerla en orden? Para semejante poder la ejecución capital es a la vez el límite, el escándalo y la contradicción. De ahí el hecho de que no se pudo mantenerla sino invocando menos la enormidad del crimen que la monstruosidad del criminal, su incorregibilidad, y la salvaguarda de la sociedad. Se mata legítimamente a quienes significan para los demás una especie de peligro biológico.

Podría decirse que el viejo derecho de *hacer* morir o *dejar* vivir fue remplazado por el poder de hacer *vivir* o de *rechazar* hacia la muerte. Quizá se explique así esa descalificación de la muerte señalada por la reciente caída en desuso de los rituales que la acompañaban. El cuidado puesto en esquivar la muerte está ligado menos a una nueva angustia que la tornaría insoportable para nuestras sociedades, que al hecho de que los procedimientos de poder no han dejado de apartarse de ella. En el paso de un mundo a otro, la muerte era el relevo de una soberanía terrestre por otra, singularmente más poderosa; el fasto que la rodeaba era signo del carácter político de la ceremonia. Ahora es en la vida y a lo largo de su desarrollo donde el poder establece su fuerza; la muerte es su límite, el momento que no puede apresar; se torna el punto más secreto de la existencia, el más "privado". No hay que asombrarse si el suicidio —antaño un crimen, puesto que era una manera de usurpar el derecho de muerte que sólo el soberano, el de aquí abajo o el del más allá, podía ejercer— llegó a ser durante el siglo XIX una de las primeras conductas que entraron en el campo del análisis sociológico; hacía aparecer en

las fronteras y los intersticios del poder que se ejerce sobre la vida, el derecho individual y privado de morir. Esa obstinación en morir, tan extraña y sin embargo tan regular, tan constante en sus manifestaciones, por lo mismo tan poco explicable por particularidades o accidentes individuales, fue una de las primeras perplejidades de una sociedad en la cual el poder político acababa de proponerse como tarea la administración de la vida.

Concretamente, ese poder sobre la vida se desarrolló desde el siglo XVII en dos formas principales; no son antitéticas; más bien constituyen dos polos de desarrollo enlazados por todo un haz intermedio de relaciones. Uno de los polos, al parecer el primero en formarse, fue centrado en el cuerpo como máquina: su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos, todo ello quedó asegurado por procedimientos de poder característicos de las *disciplinas: anatomopolítica del cuerpo humano.* El segundo, formado algo más tarde, hacia mediados del siglo XVIII, fue centrado en el cuerpo-especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar; todos esos problemas los toma a su cargo una serie de intervenciones y *controles reguladores:* una *biopolítica de la población.* Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los

cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida. El establecimiento, durante la edad clásica, de esa gran tecnología de doble faz —anatómica y biológica, individualizante y especificante, vuelta hacia las realizaciones del cuerpo y atenta a los procesos de la vida— caracteriza un poder cuya más alta función no es ya matar sino invadir la vida enteramente.

La vieja potencia de la muerte, en la cual se simbolizaba el poder soberano, se halla ahora cuidadosamente recubierta por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida. Desarrollo rápido durante la edad clásica de diversas disciplinas —escuelas, colegios, cuarteles, talleres; aparición también, en el campo de las prácticas políticas y las observaciones económicas, de los problemas de natalidad, longevidad, salud pública, vivienda, migración; explosión, pues, de técnicas diversas y numerosas para obtener la sujeción de los cuerpos y el control de las poblaciones. Se inicia así la era de un "bio-poder". Las dos direcciones en las cuales se desarrolla todavía aparecían netamente separadas en el siglo XVIII. En la vertiente de la disciplina figuraban instituciones como el ejército y la escuela; reflexiones sobre la táctica, el aprendizaje, la educación, el orden de las sociedades; van desde los análisis propiamente militares del mariscal de Saxe hasta los sueños políticos de Guibert o de Servan. En la vertiente de las regulaciones de población, figura la demografía, la estimación de la relación entre recursos y habitantes, los cuadros de las riquezas y su circulación, de las vidas y su probable duración: los trabajos de Quesnay, Moheau, Süssmilch. La filosofía de los "ideólogos" —como teoría de la

idea, del signo, de la génesis individual de las sensaciones, pero también de la composición social de los intereses, la Ideología como doctrina del aprendizaje, pero también del contrato y la formación regulada del cuerpo social— constituye sin duda el discurso abstracto en el que se buscó coordinar ambas técnicas de poder para construir su teoría general. En realidad, su articulación no se realizará en el nivel de un discurso especulativo sino en la forma de arreglos concretos que constituirán la gran tecnología del poder en el siglo XIX: el dispositivo de sexualidad es uno de ellos, y de los más importantes.

Ese bio-poder fue, a no dudarlo, un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo; éste no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos. Pero exigió más; necesitó el crecimiento de unos y otros, su reforzamiento al mismo tiempo que su utilizabilidad y docilidad; requirió métodos de poder capaces de aumentar las fuerzas, las aptitudes y la vida en general, sin por ello tornarlas más difíciles de dominar; si el desarrollo de los grandes aparatos de Estado, como *instituciones* de poder, aseguraron el mantenimiento de las relaciones de producción, los rudimentos de anatomo y biopolítica, inventados en el siglo XVIII como *técnicas* de poder presentes en todos los niveles del cuerpo social y utilizadas por instituciones muy diversas (la familia, el ejército, la escuela, la policía, la medicina individual o la administración de colectividades), actuaron en el terreno de los procesos económicos, de su desarrollo, de las fuerzas invo-

lucradas en ellos y que los sostienen; operaron también como factores de segregación y jerarquización sociales, incidiendo en las fuerzas respectivas de unos y otros, garantizando relaciones de dominación y efectos de hegemonía; el ajuste entre la acumulación de los hombres y la del capital, la articulación entre el crecimiento de los grupos humanos y la expansión de las fuerzas productivas y la repartición diferencial de la ganancia, en parte fueron posibles gracias al ejercicio del bio-poder en sus formas y procedimientos múltiples. La invasión del cuerpo viviente, su valorización y la gestión distributiva de sus fuerzas fueron en ese momento indispensables.

Es sabido que muchas veces se planteó el problema del papel que pudo tener, en la primerísima formación del capitalismo, una moral ascética; pero lo que sucedió en el siglo XVIII en ciertos países occidentales y que fue ligado por el desarrollo del capitalismo, fue otro fenómeno y quizá de mayor amplitud que esa nueva moral que parecía descalificar el cuerpo; fue nada menos que la entrada de la vida en la historia —quiero decir la entrada de los fenómenos propios de la vida de la especie humana en el orden del saber y del poder—, en el campo de las técnicas políticas. No se trata de pretender que en ese momento se produjo el primer contacto de la vida con la historia. Al contrario, la presión de lo biológico sobre lo histórico, durante milenios, fue extremadamente fuerte; la epidemia y el hambre constituían las dos grandes formas dramáticas de esa relación que permanecía así colocada bajo el signo de la muerte; por un proceso circular, el desarrollo económico y principalmente agrícola del siglo XVIII, el

aumento de la productividad y los recursos más rápido aún que el crecimiento demográfico al que favorecía, permitieron que se aflojaran un poco esas amenazas profundas: la era de los grandes estragos del hambre y la peste —salvo algunas resurgencias— se cerró antes de la Revolución francesa; la muerte dejó, o comenzó a dejar, de hostigar directamente a la vida. Pero al mismo tiempo, el desarrollo de los conocimientos relativos a la vida en general, el mejoramiento de las técnicas agrícolas, las observaciones y las medidas dirigidas a la vida y supervivencia de los hombres, contribuían a ese aflojamiento: un relativo dominio sobre la vida apartaba algunas inminencias de muerte. En el espacio de juego así adquirido, los procedimientos de poder y saber, organizándolo y ampliándolo, toman en cuenta los procesos de la vida y emprenden la tarea de controlarlos y modificarlos. El hombre occidental aprende poco a poco en qué consiste ser una especie viviente en un mundo viviente, tener un cuerpo, condiciones de existencia, probabilidades de vida, salud individual o colectiva, fuerzas que es posible modificar y un espacio donde repartirlas de manera óptima. Por primera vez en la historia, sin duda, lo biológico se refleja en lo político; el hecho de vivir ya no es un basamento inaccesible que sólo emerge de tiempo en tiempo, en el azar de la muerte y su fatalidad; pasa en parte al campo de control del saber y de intervención del poder. Éste ya no tiene que vérselas sólo con sujetos de derecho, sobre los cuales el último poder del poder es la muerte, sino con seres vivos, y el dominio que pueda ejercer sobre ellos deberá colocarse en el nivel de la vida misma; haber to-

mado a su cargo a la vida, más que la amenaza de asesinato, dio al poder su acceso al cuerpo. Si se puede denominar "biohistoria" a las presiones mediante las cuales los movimientos de la vida y los procesos de la historia se interfieren mutuamente, habría que hablar de "biopolítica" para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de trasformación de la vida humana; esto no significa que la vida haya sido exhaustivamente integrada a técnicas que la dominen o administren; escapa de ellas sin cesar. Fuera del mundo occidental, el hambre existe, y en una escala más importante que nunca; y los riesgos biológicos corridos por la especie son quizá más grandes, en todo caso más graves, que antes del nacimiento de la microbiología. Pero lo que se podría llamar "umbral de modernidad biológica" de una sociedad se sitúa en el momento en que la especie entra como apuesta del juego en sus propias estrategias políticas. Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente.

Tal trasformación tuvo consecuencias considerables. Es inútil insistir aquí en la ruptura que se produjo entonces en el régimen del discurso científico y sobre la manera en que la doble problemática de la vida y del hombre vino a atravesar y redistribuir el orden de la episteme clásica. Si la cuestión del hombre fue planteada —en su especificidad de ser viviente y en su especificidad en relación con los seres vivientes—, debe buscar-

se la razón en el nuevo modo de relación entre la historia y la vida: en esa doble posición de la vida que la pone en el exterior de la historia como su entorno biológico y, a la vez, en el interior de la historicidad humana, penetrada por sus técnicas de saber y de poder. Es igualmente inútil insistir sobre la proliferación de las tecnologías políticas, que a partir de allí van a invadir el cuerpo, la salud, las maneras de alimentarse y alojarse, las condiciones de vida, el espacio entero de la existencia.

Otra consecuencia del desarrollo del bio-poder es la creciente importancia adquirida por el juego de la norma a expensas del sistema jurídico de la ley. La ley no puede no estar armada, y su arma por excelencia es la muerte; a quienes la trasgreden responde, al menos a título de último recurso, con esa amenaza absoluta. La ley se refiere siempre a la espada. Pero un poder que tiene como tarea tomar la vida a su cargo necesita mecanismos continuos, reguladores y correctivos. Ya no se trata de hacer jugar la muerte en el campo de la soberanía, sino de distribuir lo viviente en un dominio de valor y de utilidad. Un poder semejante debe calificar, medir, apreciar y jerarquizar, más que manifestarse en su brillo asesino; no tiene que trazar la línea que separa a los súbditos obedientes de los enemigos del soberano; realiza distribuciones en torno a la norma. No quiero decir que la ley se borre ni que las instituciones de justicia tiendan a desaparecer; sino que la ley funciona siempre más como una norma, y que la institución judicial se integra cada vez más en un *continuum* de aparatos (médicos, administrativos, etc.) cuyas funciones son sobre todo reguladoras.

Una sociedad normalizadora fue el efecto histórico de una tecnología de poder centrada en la vida. En relación con las sociedades que hemos conocido hasta el siglo XVIII, hemos entrado en una fase de regresión de lo jurídico; las constituciones escritas en el mundo entero a partir de la Revolución francesa, los códigos redactados y modificados, toda una actividad legislativa permanente y ruidosa no deben engañarnos: son las formas que tornan aceptable un poder esencialmente normalizador.

Y contra este poder aún nuevo en el siglo XIX, las fuerzas que resisten se apoyaron en lo mismo que aquél invadía —es decir, en la vida del hombre en tanto que ser viviente. Desde el siglo pasado, las grandes luchas que ponen en tela de juicio el sistema general de poder ya no se hacen en nombre de un retorno a los antiguos derechos ni en función del sueño milenario de un ciclo de los tiempos y una edad de oro. Ya no se espera más al emperador de los pobres, ni el reino de los últimos días, ni siquiera el restablecimiento de justicias imaginadas como ancestrales; lo que se reivindica y sirve de objetivo, es la vida, entendida como necesidades fundamentales, esencia concreta del hombre, cumplimiento de sus virtualidades, plenitud de lo posible. Poco importa si se trata o no de utopía; tenemos ahí un proceso de lucha muy real; la vida como objeto político fue en cierto modo tomada al pie de la letra y vuelta contra el sistema que pretendía controlarla. La vida, pues, mucho más que el derecho, se volvió entonces la apuesta de las luchas políticas, incluso si éstas se formularon a través de afirmaciones de derecho. El "derecho" a la vida, al cuerpo, a la

salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades; el "derecho", más allá de todas las opresiones o "alienaciones", a encontrar lo que uno es y todo lo que uno puede ser, este "derecho" tan incomprensible para el sistema jurídico clásico, fue la réplica política a todos los nuevos procedimientos de poder que, por su parte, tampoco dependen del derecho tradicional de la soberanía.

Sobre ese fondo puede comprenderse la importancia adquirida por el sexo como el "pozo" del juego político. Está en el cruce de dos ejes, a lo largo de los cuales se desarrolló toda la tecnología política de la vida. Por un lado, depende de las disciplinas del cuerpo: adiestramiento, intensificación y distribución de las fuerzas, ajuste y economía de las energías. Por el otro, participa de la regulación de las poblaciones, por todos los efectos globales que induce. Se inserta simultáneamente en ambos registros; da lugar a vigilancias infinitesimales, a controles de todos los instantes, a arreglos espaciales de una meticulosidad extrema, a exámenes médicos o psicológicos indefinidos, a todo un micropoder sobre el cuerpo; pero también da lugar a medidas masivas, a estimaciones estadísticas, a intervenciones que apuntan al cuerpo social entero o a grupos tomados en conjunto. El sexo es, a un tiempo, acceso a la vida del cuerpo y a la vida de la especie. Es utilizado como matriz de las disciplinas y principio de las regulaciones. Por ello, en el siglo XIX, la sexualidad es perseguida hasta en el más ínfimo detalle de las existencias; es acorralada en las conductas, perseguida en los sueños; se la sospecha en las

menores locuras, se la persigue hasta los primeros años de la infancia; pasa a ser la cifra de la individualidad, a la vez lo que permite analizarla y torna posible amaestrarla. Pero también se convierte en tema de operaciones políticas, de intervenciones económicas (mediante incitaciones o frenos a la procreación), de campañas ideológicas de moralización o de responsabilización: se la hace valer como índice de fuerza de una sociedad, revelando así tanto su energía política como su vigor biológico. De uno a otro polo de esta tecnología del sexo se escalona toda una serie de tácticas diversas que en proporciones variadas combinan el objetivo de las disciplinas del cuerpo y el de la regulación de las poblaciones.

De ahí la importancia de las cuatro grandes líneas de ataque a lo largo de las cuales avanzó la política del sexo desde hace dos siglos. Cada una fue una manera de componer las técnicas disciplinarias con los procedimientos reguladores. Las dos primeras se apoyaron en exigencias de regulación —en toda una temática de la especie, de la descendencia, de la salud colectiva— para obtener efectos en el campo de la disciplina; la sexualización del niño se llevó a cabo con la forma de una campaña por la salud de la raza (la sexualidad precoz, desde el siglo XVIII hasta fines del XIX, fue presentada como una amenaza epidémica capaz de comprometer no sólo la futura salud de los adultos sino también el porvenir de la sociedad y de la especie entera); la histerización de las mujeres, que exigió una medicalización minuciosa de su cuerpo y su sexo, se llevó a cabo en nombre de la responsabilidad que les cabría respecto de la salud de sus hijos, de la solidez de la institución familiar y

de la salvación de la sociedad. En cuanto al control de los nacimientos y la psiquiatrización de las perversiones, actuó la relación inversa: aquí la intervención era de naturaleza regularizadora, pero debía apoyarse en la exigencia de disciplinas y adiestramientos individuales. De una manera general, en la unión del "cuerpo" y la "población", el sexo se convirtió en blanco central para un poder organizado alrededor de la administración de la vida y no de la amenaza de muerte.

Durante mucho tiempo la sangre continuó siendo un elemento importante en los mecanismos del poder, en sus manifestaciones y sus rituales. Para una sociedad en que eran preponderantes los sistemas de alianza, la forma política del soberano, la diferenciación en órdenes y castas, el valor de los linajes, para una sociedad donde el hambre, las epidemias y las violencias hacían inminente la muerte, la sangre constituía uno de los valores esenciales: su precio provenía a la vez de su papel instrumental (poder derramar la sangre), de su funcionamiento en el orden de los signos (poseer determinada sangre, ser de la misma sangre, aceptar arriesgar la sangre), y también de su precariedad (fácil de difundir, sujeta a agotarse, demasiado pronta para mezclarse, rápidamente susceptible de corromperse). Sociedad de sangre —iba a decir de "sanguinidad": honor de la guerra y miedo de las hambrunas, triunfo de la muerte, soberano con espada, verdugos y suplicios, el poder habla *a través* de la sangre; ésta es una *realidad con función simbólica*. Nosotros, en cambio, estamos en una sociedad del "sexo" o, mejor, de "sexualidad": los mecanismos del poder se dirigen al cuerpo, a la vida, a lo que la hace proliferar, a

lo que refuerza la especie, su vigor, su capacidad de dominar o su aptitud para ser utilizada. Salud, progenitura, raza, porvenir de la especie, vitalidad del cuerpo social, el poder habla *de* la sexualidad y *a* la sexualidad; no es marca o símbolo, es objeto y blanco. Y lo que determina su importancia es menos su rareza o su precariedad que su insistencia, su presencia insidiosa, el hecho de que en todas partes sea a la vez encendida y temida. El poder la dibuja, la suscita y utiliza como el sentido proliferante que siempre hay que mantener bajo control para que no escape; es un *efecto con valor de sentido*. No quiero decir que la sustitución de la sangre por el sexo resuma por sí sola las trasformaciones que marcan el umbral de nuestra modernidad. No es el alma de dos civilizaciones o el principio organizador de dos formas culturales lo que intento expresar; busco las razones por las cuales la sexualidad, lejos de haber sido reprimida en la sociedad contemporánea, es en cambio permanentemente suscitada. Los nuevos procedimientos de poder elaborados durante la edad clásica y puestos en acción en el siglo XIX hicieron pasar a nuestras sociedades de una *simbólica de la sangre* a una *analítica de la sexualidad*. Como se ve, si hay algo que esté del lado de la ley, de la muerte, de la trasgresión, de lo simbólico y de la soberanía, ese algo es la sangre; la sexualidad está del lado de la norma, del saber, de la vida, del sentido, de las disciplinas y las regulaciones.

Sade y los primeros eugenistas son contemporáneos de ese tránsito de la "sanguinidad" a la "sexualidad". Pero mientras los primeros sueños de perfeccionamiento de la especie llevan todo el problema de la sangre a una gestión del sexo muy

coercitiva (arte de determinar los buenos matrimonios, de provocar las fecundidades deseadas, de asegurar la salud y la longevidad de los niños), mientras la nueva idea de raza tiende a borrar las particularidades aristocráticas de la sangre para no retener sino los efectos controlables del sexo, Sade sitúa el análisis exhaustivo del sexo en los mecanismos exasperados del antiguo poder de soberanía y bajo los viejos prestigios de la sangre, enteramente mantenidos; la sangre corre a todo lo largo del placer —sangre del suplicio y del poder absoluto, sangre de la casta que uno respeta en sí y que no obstante hace correr en los rituales mayores del parricidio y el incesto, sangre del pueblo que se derrama a voluntad puesto que la que corre en esas venas ni siquiera es digna de ser nombrada. En Sade el sexo carece de norma, de regla intrínseca que podría formularse a partir de su propia naturaleza; pero está sometido a la ley ilimitada de un poder que no conoce sino la suya propia; si le ocurre imponerse por juego el orden de las progresiones cuidadosamente disciplinadas en jornadas sucesivas, tal ejercicio lo conduce a no ser más que el punto puro de una soberanía única y desnuda: derecho ilimitado de la monstruosidad todopoderosa. La sangre ha reabsorbido al sexo.

En realidad, la analítica de la sexualidad y la simbólica de la sangre bien pueden depender en su principio de dos regímenes de poder muy distintos, de todos modos no se sucedieron (como tampoco esos poderes) sin encabalgamientos, interacciones o ecos. De diferentes maneras, la preocupación por la sangre y la ley obsesionó durante casi dos siglos la gestión de la sexualidad. Dos de

esas interferencias son notables, una a causa de su importancia histórica, la otra a causa de los problemas teóricos que plantea. Desde la segunda mitad del siglo XIX, sucedió que la temática de la sangre fue llamada a vivificar y sostener con todo un espesor histórico el tipo de poder político que se ejerce a través de los dispositivos de sexualidad. El racismo se forma en este punto (el racismo en su forma moderna, estatal, biologizante): toda una política de población, de la familia, del matrimonio, de la educación, de la jerarquización social y de la propiedad, y una larga serie de intervenciones permanentes a nivel del cuerpo, las conductas, la salud y la vida cotidiana recibieron entonces su color y su justificación de la preocupación mítica de proteger la pureza de la sangre y llevar la raza al triunfo. El nazismo fue sin duda la combinación más ingenua y más astuta —y esto por aquello— de las fantasías de la sangre con los paroxismos de un poder disciplinario. Una ordenación eugenésica de la sociedad, con lo que podía llevar consigo de extensión e intensificación de los micropoderes, so capa de una estatización ilimitada, iba acompañada por la exaltación onírica de una sangre superior; ésta implicaba el genocidio sistemático de los otros y el riesgo de exponerse a sí misma a un sacrificio total. Y la historia quiso que la política hitleriana del sexo no haya pasado de una práctica irrisoria mientras que el mito de la sangre se trasformaba en la mayor matanza que los hombres puedan recordar por ahora.

En el extremo opuesto, se puede seguir (también a partir de fines del siglo XIX) el esfuerzo teórico para reinscribir la temática de la sexualidad en el

sistema de la ley, del orden simbólico y de la soberanía. Es el honor político del psicoanálisis —o al menos de lo que hubo en él de más coherente— haber sospechado (y esto desde su nacimiento, es decir, desde su línea de ruptura con la neuropsiquiatría de la degeneración) lo que podía haber de irreparablemente proliferante en esos mecanismos de poder que pretendían controlar y administrar lo cotidiano de la sexualidad: de ahí el esfuerzo freudiano (por reacción sin duda contra el gran ascenso contemporáneo del racismo) para poner la ley como principio de la sexualidad —la ley de la alianza, de la consanguinidad prohibida, del Padre-Soberano, en suma para convocar en torno al deseo todo el antiguo orden del poder. A eso debe el psicoanálisis haber estado en oposición teórica y práctica con el fascismo, en cuanto a lo esencial y salvo algunas excepciones. Pero esa posición del psicoanálisis estuvo ligada a una coyuntura histórica precisa. Y nada podría impedir que pensar el orden de lo sexual según la instancia de la ley, la muerte, la sangre y la soberanía —sean cuales fueren las referencias a Sade y a Bataille, sean cuales fueren las prendas de "subversión" que se les pida— no sea en definitiva una "retroversión" histórica. Hay que pensar el dispositivo de sexualidad a partir de las técnicas de poder que le son contemporáneas.

Se me dirá: eso es caer en un historicismo más apresurado que radical; es esquivar, en provecho de fenómenos quizá variables pero frágiles, secundarios y en suma superficiales, la existencia biológicamente sólida de las funciones sexuales; es ha-

blar de la sexualidad como si el sexo no existiese. Y se tendría el derecho de objetarme: "Usted pretende analizar en detalle los procesos merced a los cuales han sido sexualizados el cuerpo de la mujer, la vida de los niños, los vínculos familiares y toda una amplia red de relaciones sociales. Usted quiere describir ese gran ascenso de la preocupación sexual desde el siglo XVIII y el creciente encarnizamiento que pusimos en sospechar la presencia del sexo en todas partes. Admitámoslo; y supongamos que, en efecto, los mecanismos del poder fueron más empleados en suscitar e 'irritar' la sexualidad que en reprimirla. Pero así permanece muy cercano a aquello de lo que pensaba, sin duda, haberse separado; en el fondo usted muestra fenómenos de difusión, de anclaje, de fijación de la sexualidad, usted intenta mostrar lo que podría denominarse la organización de 'zonas erógenas' en el cuerpo social; bien podría resultar que usted no haya hecho más que trasponer, a la escala de procesos difusos, mecanismos que el psicoanálisis ha localizado con precisión al nivel del individuo. Pero usted elide aquello a partir de lo cual la sexualización pudo realizarse, y que el psicoanálisis, a su vez, no ignora, o sea el sexo. Antes de Freud, buscaban localizar la sexualidad del modo más estricto y apretado: en el sexo, sus funciones de reproducción, sus localizaciones anatómicas inmediatas; se volvían hacia un mínimo biológico —órgano, instinto, finalidad. Pero usted está en una posición simétrica e inversa: para usted sólo quedan efectos sin soporte, ramificaciones privadas de raíz, una sexualidad sin sexo. También aquí, entonces: castración."

En este punto hay que distinguir dos preguntas. Por un lado: ¿el análisis de la sexualidad como "dispositivo político" implica necesariamente la elisión del cuerpo, de lo anatómico, de lo biológico, de lo funcional? Creo que a esta primera pregunta se puede responder negativamente. En todo caso, el objetivo de la presente investigación es mostrar cómo los dispositivos de poder se articulan directamente en el cuerpo —en cuerpos, funciones, procesos fisiológicos, sensaciones, placeres; lejos de que el cuerpo haya sido borrado, se trata de hacerlo aparecer en un análisis donde lo biológico y lo histórico no se sucederían (como en el evolucionismo de los antiguos sociólogos), sino que se ligarían con arreglo a una complejidad creciente conformada al desarrollo de las tecnologías modernas de poder que toman como blanco suyo la vida. Nada, pues, de una "historia de las mentalidades" que sólo tendría en cuenta los cuerpos según el modo de percibirlos y de darles sentido y valor, sino, en cambio, una "historia de los cuerpos" y de la manera en que se invadió lo que tienen de más material y viviente.

Otra pregunta, distinta de la primera: esa materialidad a la que se alude ¿no es acaso la del sexo, y no constituye una paradoja querer hacer una historia de la sexualidad a nivel de los cuerpos sin tratar para nada del sexo? Después de todo, el poder que se ejerce a través de la sexualidad ¿no se dirige acaso, específicamente, a ese elemento de lo real que es el "sexo" —el sexo en general? Puede admitirse que la sexualidad no sea, respecto del poder, un dominio exterior en el que éste se impondría, sino, por el contrario, efecto e instrumento de sus arreglos o maniobras. Pero ¿el

sexo no es acaso, respecto del poder, lo "otro", mientras que es para la sexualidad el foco en torno al cual distribuye ésta sus efectos? Pero, justamente, es esa idea *del* sexo la que no se puede admitir sin examen. ¿El "sexo", en la realidad, es el ancoraje que soporta las manifestaciones de la "sexualidad", o bien una idea compleja, históricamente formada en el interior del dispositivo de sexualidad? Se podría mostrar, en todo caso, cómo esa idea "del sexo" se formó a través de las diferentes estrategias de poder y qué papel definido desempeñó en ellas.

A lo largo de las líneas en que se desarrolló el dispositivo de sexualidad desde el siglo XIX, vemos elaborarse la idea de que existe algo más que los cuerpos, los órganos, las localizaciones somáticas, las funciones, los sistemas anatomofisiológicos, las sensaciones, los placeres; algo más y algo diferente, algo dotado de propiedades intrínsecas y leyes propias: el "sexo". Así, en el proceso de histerización de la mujer, el "sexo" fue definido de tres maneras: como lo que es común al hombre y la mujer; o como lo que pertenece por excelencia al hombre y falta por lo tanto a la mujer; pero también como lo que constituye por sí solo el cuerpo de la mujer, orientándolo por entero a las funciones de reproducción y perturbándolo sin cesar en virtud de los efectos de esas mismas funciones; en esta estrategia, la historia es interpretada como el juego del sexo en tanto que es lo "uno" y lo "otro", todo y parte, principio y carencia. En la sexualización de la infancia, se elabora la idea de un sexo presente (anatómicamente) y ausente (fisiológicamente), presente también si se considera su actividad y deficiente si se atiende

a su finalidad reproductora; o asimismo actual en sus manifestaciones pero escondido en sus efectos, que sólo más tarde aparecerán en su gravedad patológica; y en el adulto, si el sexo del niño sigue presente, lo hace en la forma de una causalidad secreta que tiende a anular el sexo del adulto (fue uno de los dogmas de la medicina de los siglos XVIII y XIX suponer que la precocidad del sexo provoca luego esterilidad, impotencia, frigidez, incapacidad de experimentar placer, anestesia de los sentidos); al sexualizar la infancia se constituyó la idea de un sexo marcado por el juego esencial de la presencia y la ausencia, de lo oculto y lo manifiesto; la masturbación, con los efectos que se le prestaban, revelaría de modo privilegiado ese juego de la presencia y la ausencia, de lo manifiesto y lo oculto. En la psiquiatrización de las perversiones, el sexo fue referido a funciones biológicas y a un aparato anatomofisiológico que le da su "sentido", es decir, su finalidad; pero también fue referido a un instinto que, a través de su propio desarrollo y según los objetos a los que puede apegarse, torna posible la aparición de conductas perversas e inteligible su génesis; así el "sexo" es definido mediante un entrelazamiento de función e instinto, de finalidad y significación; y en esta forma, en parte alguna se manifiesta mejor que en la perversión-modelo, ese "fetichismo" que, al menos desde 1877, sirvió de hilo conductor para el análisis de todas las demás desviaciones, pues en él se leía claramente la fijación del instinto a un objeto con arreglo a la manera de la adherencia histórica y de la inadecuación biológica. Por último, en la socialización de las conductas procreadoras, el "sexo" es descrito como

atrapado entre una ley de realidad (cuya forma más inmediata y más abrupta es la necesidad económica) y una economía de placer que siempre trata de esquivarla, cuando no la ignora; el más célebre de los "fraudes", el *coitus interruptus*, representa el punto donde la instancia de lo real obliga a poner un término al placer y donde el placer logra realizarse a pesar de la economía prescrita por lo real. Como se ve, en esas diferentes estrategias la idea "del sexo" es erigida por el dispositivo de sexualidad; y en las cuatro grandes formas: la histeria, el onanismo, el fetichismo y el coito interrumpido, hace aparecer al sexo como sometido al juego del todo y la parte, del principio y la carencia, de la ausencia y la presencia, del exceso y la deficiencia, de la función y el instinto, de la finalidad y el sentido, de la realidad y el placer. Así se formó poco a poco el armazón de una teoría general del sexo.

Ahora bien, la teoría así engendrada ejerció en el dispositivo de sexualidad cierto número de funciones que la tornaron indispensable. Sobre todo tres fueron importantes. En primer lugar, la noción de "sexo" permitió agrupar en una unidad artificial elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones, placeres, y permitió el funcionamiento como principio causal de esa misma unidad ficticia; como principio causal, pero también como sentido omnipresente, secreto a descubrir en todas partes: el sexo, pues, pudo funcionar como significante único y como significado universal. Además, al darse unitariamente como anatomía y como carencia, como función y como latencia, como instinto y como sentido, pudo trazar la línea de contacto entre un saber de la sexua-

lidad humana y las ciencias biológicas de la reproducción; así el primero, sin tomar realmente nada de las segundas —salvo algunas analogías inciertas y algunos conceptos trasplantados—, recibió por privilegio de vecindad una garantía de cuasi-cientificidad; pero, por esa misma vecindad, ciertos contenidos de la biología y la fisiología pudieron servir de principio de normalidad para la sexualidad humana. Finalmente, la noción de sexo aseguró un vuelco esencial; permitió invertir la representación de las relaciones del poder con la sexualidad, y hacer que ésta aparezca no en su relación esencial y positiva con el poder, sino como anclada en una instancia específica e irreducible que el poder intenta dominar como puede; así, la idea "del sexo" permite esquivar lo que hace el "poder" del poder; permite no pensarlo sino como ley y prohibición. El sexo, esa instancia que parece dominarnos y ese secreto que nos parece subyacente en todo lo que somos, ese punto que nos fascina por el poder que manifiesta y el sentido que esconde, al que pedimos que nos revele lo que somos y nos libere de lo que nos define, el sexo, fuera de duda, no es sino un punto ideal vuelto necesario por el dispositivo de sexualidad y su funcionamiento. No hay que imaginar una instancia autónoma del sexo que produjese secundariamente los múltiples efectos de la sexualidad a lo largo de su superficie de contacto con el poder. El sexo, por el contrario, es el elemento más especulativo, más ideal y también más interior en un dispositivo de sexualidad que el poder organiza en su apoderamiento de los cuerpos, su maternidad, sus fuerzas, sus energías, sus sensaciones y sus placeres.

Se podría añadir que "el sexo" desempeña otra

función aún, que atraviesa a las primeras y las sostiene. Papel más práctico que teórico esta vez. En efecto, es por el sexo, punto imaginario fijado por el dispositivo de sexualidad, por lo que cada cual debe pasar para acceder a su propia inteligibilidad (puesto que es a la vez el elemento encubierto y el principio productor de sentido), a la totalidad de su cuerpo (puesto que es una parte real y amenazada de ese cuerpo y constituye simbólicamente el todo), a su identidad (puesto que une a la fuerza de una pulsión la singularidad de una historia). Merced a una inversión que sin duda comenzó subrepticiamente hace mucho tiempo —ya en la época de la pastoral cristiana de la carne— hemos llegado ahora a pedir nuestra inteligibilidad a lo que durante tantos siglos fue considerado locura, la plenitud de nuestro cuerpo a lo que mucho tiempo fue su estigma y su herida, nuestra identidad a lo que se percibía como oscuro empuje sin nombre. De ahí la importancia que le prestamos, el reverencial temor con que lo rodeamos, la aplicación que ponemos en conocerlo. De ahí el hecho de que, a escala de los siglos, haya llegado a ser más importante que nuestra alma, más importante que nuestra vida; y de ahí que todos los enigmas del mundo nos parezcan tan ligeros comparados con ese secreto, minúsculo en cada uno de nosotros, pero cuya densidad lo torna más grave que cualesquiera otros. El pacto fáustico cuya tentación inscribió en nosotros el dispositivo de sexualidad es, de ahora en adelante, éste: intercambiar la vida toda entera contra el sexo mismo, contra la verdad y soberanía del sexo. El sexo bien vale la muerte. Es en este sentido, estrictamente histórico, como hoy el sexo está atrave-

sado por el instinto de muerte. Cuando Occidente, hace ya mucho, descubrió el amor, le acordó suficiente precio como para tornar aceptable la muerte; hoy, el sexo pretende esa equivalencia, la más elevada de todas. Y mientras que el dispositivo de sexualidad permite a las técnicas de poder la invasión de la vida, el punto ficticio del sexo, establecido por el mismo dispositivo, ejerce sobre todos bastante fascinación como para que aceptemos oír cómo gruñe allí la muerte.

Al crear ese elemento imaginario que es "el sexo", el dispositivo de sexualidad suscitó uno de sus más esenciales principios internos de funcionamiento: el deseo del sexo —deseo de tenerlo, deseo de acceder a él, de descubrirlo, de liberarlo, de articularlo como discurso, de formularlo como verdad. Constituyó al "sexo" mismo como deseable. Y esa deseabilidad del sexo nos fija a cada uno de nosotros a la orden de conocerlo, de sacar a la luz su ley y su poder; esa deseabilidad nos hace creer que afirmamos contra todo poder los derechos de nuestro sexo, cuando que en realidad nos ata al dispositivo de sexualidad que ha hecho subir desde el fondo de nosotros mismos, como un espejismo en el que creemos reconocernos, el brillo negro del sexo.

"Todo es sexo —decía Kate, en *La serpiente emplumada*—, todo es sexo. Qué bello puede ser el sexo cuando el hombre lo conserva poderoso y sagrado, cuando llena el mundo. Es como el sol que te inunda, te penetra con su luz."

Por lo tanto, no hay que referir a la instancia del sexo una historia de la sexualidad, sino que mostrar cómo el "sexo" se encuentra bajo la dependencia histórica de la sexualidad. No hay que

poner el sexo del lado de lo real, y la sexualidad del lado de las ideas confusas y las ilusiones; la sexualidad es una figura histórica muy real, y ella misma suscitó, como elemento especulativo requerido por su funcionamiento, la noción de sexo. No hay que creer que diciendo que sí al sexo se diga que no al poder; se sigue, por el contrario, el hilo del dispositivo general de sexualidad. Si mediante una inversión táctica de los diversos mecanismos de la sexualidad se quiere hacer valer, contra el poder, los cuerpos, los placeres, los saberes en su multiplicidad y posibilidad de resistencia, conviene liberarse primero de la instancia del sexo. Contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo del contrataque no debe ser el sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres.

"Hubo tanta acción en el pasado —decía D. H. Lawrence—, particularmente acción sexual, una tan monótona y cansadora repetición sin ningún desarrollo paralelo en el pensamiento y la comprensión. Actualmente, nuestra tarea es comprender la sexualidad. Hoy, la comprensión plenamente consciente del instinto sexual importa más que el acto sexual."

Quizá algún día la gente se asombrará. No se comprenderá que una civilización tan dedicada a desarrollar inmensos aparatos de producción y de destrucción haya encontrado el tiempo y la infinita paciencia para interrogarse con tanta ansiedad respecto al sexo; quizá se sonreirá, recordando que esos hombres que nosotros habremos sido creían que en el dominio sexual residía una verdad al menos tan valiosa como la que ya habían

pedido a la tierra, a las estrellas y a las formas puras de su pensamiento; la gente se sorprenderá del encarnizamiento que pusimos en fingir arrancar de su noche una sexualidad que todo —nuestros discursos, nuestros hábitos, nuestras instituciones, nuestros reglamentos, nuestros saberes— producía a plena luz y reactivaba con estrépito. Y el futuro se preguntará por qué quisimos tanto derogar la ley del silencio en lo que era la más ruidosa de nuestras preocupaciones. Retrospectivamente, el ruido podrá parecer desmesurado, pero aún más extraña nuestra obstinación en no descifrar en él más que la negativa a hablar y la consigna de callar. Se interrogará sobre lo que pudo volvernos tan presuntuosos; se buscará por qué nos atribuimos el mérito de haber sido los primeros en acordar al sexo, contra toda una moral milenaria, esa importancia que decimos le corresponde y cómo pudimos glorificarnos de habernos liberado a fines del siglo XX de un tiempo de larga y dura represión —el de un ascetismo cristiano prolongado, modificado, avariciosa y minuciosamente utilizado por los imperativos de la economía burguesa. Y allí donde nosotros vemos hoy la historia de una censura difícilmente vencida, se reconocerá más bien el largo ascenso, a través de los siglos, de un dispositivo complejo para hacer hablar del sexo, para afincar en él nuestra atención y cuidado, para hacernos creer en la soberanía de su ley cuando en realidad estamos trabajados por los mecanismos de poder de la sexualidad.

La gente se burlará del reproche de pansexualismo que en cierto momento se objetó a Freud y al psicoanálisis. Pero los que parecerán ciegos serán quizá menos quienes lo formularon que

aquellos que lo apartaron de un revés, como si tradujera únicamente los terrores de una vieja pudibundez. Pues los primeros, después de todo, sólo se vieron sorprendidos por un proceso muy antiguo del cual no vieron que los rodeaba ya por todas partes; atribuyeron nada más al genio malo de Freud lo que había sido preparado desde antaño; se equivocaron de fecha en cuanto al establecimiento, en nuestra sociedad, de un dispositivo general de sexualidad. Pero los segundos, por su parte, se equivocaron sobre la naturaleza del proceso; creyeron que Freud restituía por fin al sexo, gracias a un vuelco súbito, la parte que se le debía y durante tanto tiempo había estado impugnada; no vieron que el genio bueno de Freud lo colocó en uno de los puntos decisivos señalados desde el siglo XVIII por las estrategias de saber y de poder; que así él reactivaba, con admirable eficacia, digna de los más grandes religiosos y directores de conciencia de la época clásica, la conminación secular a conocer el sexo y conformarlo como discurso. Con frecuencia se evocan los innumerables procedimientos con los cuales el cristianismo antiguo nos habría hecho detestar el cuerpo; pero pensemos un poco en todas esas astucias con las cuales, desde hace varios siglos, se nos ha hecho amar el sexo, con las cuales se nos tornó deseable conocerlo y valioso todo lo que de él se dice; con las cuales, también, se nos incitó a desplegar todas nuestras habilidades para sorprenderlo, y se nos impuso el deber de extraer la verdad; con las cuales se nos culpabilizó por haberlo ignorado tanto tiempo. Ellas son las que hoy merecerían causar asombro. Y debemos pensar que quizás un día, en otra economía de los cuerpos

y los placeres, ya no se comprenderá cómo las astucias de la sexualidad, y del poder que sostiene su dispositivo, lograron someternos a esta austera monarquía del sexo, hasta el punto de destinarnos a la tarea indefinida de forzar su secreto y arrancar a esa sombra las confesiones más verdaderas.

Ironía del dispositivo: nos hace creer que en ello reside nuestra "liberación".